

JUSTICE AS FAIRNESS

EN ANALYSE OG DISKUSJON AV JOHN RAWLS POLITISKE FILOSOFI

Thor Edvard Ellefsen
Hovedoppgave i filosofi
Vår 2007
Universitetet i Oslo

INNHOLD

1.0 INNLEDNING	side 01
1.1 Bakgrunn for temaet	side 01
1.2 Oppgavens hensikt og oppbygging	side 04
2.0 EN PRESENTASJON OG DISKUSJON AV SENTRALE BEGREP I TEORIEN JUSTICE AS FAIRNESS	side 06
2.1 Særlige kjennetegn	side 06
2.2 Den opprinnelige posisjon	side 10
2.3 Reflektert likevekt	side 18
2.4 Kantiansk konstruktivisme	side 22
2.5 Rettferdighetsprinsippene	side 26
2.6 Rettferdige institusjoner, stabilitet og kongruens	side 33
3.0 EN DISKUSJON AV JUSTICE AS FAIRNESS I FORHOLD TIL ANDRE POSISJONER I POLITISK FILOSOFI	side 37
3.1 Justice as Fairness versus Robert Nozicks Entitlement Theory	side 37
3.2 Justice as Fairness versus kommunitarisme	side 48
3.2.1 Michael Sandel	side 49
3.2.2 Charles Taylor og Alasdair MacIntyre	side 52
3.2.3 Er Justice as Fairness et forsvar for liberale verdier?	side 54
3.2.4 Konkrete eksempler på politiske forskjeller	side 59
3.2.5 Er Justice as Fairness avansert intuisjonisme?	side 62
3.2.6 Oppsummering	side 65
4.0 EN DISKUSJON AV PÅSTANDEN AT JUSTICE AS FAIRNESS ER BASERT PÅ ABSTRAKT INDIVIDUALISME	side 68
5.0 HVORDAN FORSKJELLIGE OMFATTENDE LIVSSYN VIL KUNNE GI SIN TILSLUTNING TIL JUSTICE AS FAIRNESS SOM EN POLITISK TEORI	side 74
5.1 Kjennetegn på Justice as Fairness som politisk teori	side 74
5.2 Offentlig fornuft	side 84
5.3 Oppsummering	side 91
6.0 AVSLUTNING	side 94
Litteratur	side 100

1.0 INNLEDNING

1.1 BAKGRUNN FOR TEMAET

I løpet av noen tiår har Norge utviklet seg til et flerkulturelt og pluralistisk samfunn, men et samfunn med livssynsmangfold behøver et felles grunnlag blant ulike omfattende doktriner, som kan inneha forskjellige forståelser av hvordan et godt og riktig liv skal leves. Et samfunn preget av livssynsmangfold må ha et felles grunnlag for å sikre tillit og oppslutning om samfunnsordningene over tid, dette er et av flere dagsaktuelle spørsmål John Rawls (1921-2002) forsøker å gi svar på. Rawls, en av de mest innflytelsesrike politiske filosofene i det 20. århundre, hevder at hans prinsipper for et rettferdig samfunn bygger på antagelser om enkeltindivids verdi og samfunnets rolle som kan gis tilslutning basert på en overlappende enighet på tvers av mange forskjellige omfattende livssyn.

Et premiss for min diskusjon og analyse er at vi behøver begrunnelse for kriteriene for et rettferdig samfunn for å kunne håndtere slike grunnleggende spørsmål, derfor er Rawls' politiske filosofi viktig. Spørsmål om hvordan samfunnets institusjoner kan sikres en allmenn oppslutning, toleransens grunnlag og grenser er temaer som må avklares på en slik måte at alle samfunnsmedlemmer blir respektert som likeverdige, samtidig som det blir sikkert et stabilt samfunn over generasjoner. Dette er en sentral motivasjon for denne oppgaven hvor jeg forsøker å analysere, tolke og diskutere de viktigste ideene i Rawls' mer enn 50-årige studier og arbeider i moralfilosofi og politisk filosofi, med særlig henblikk i kapittel fem på aktuelle forhold mellom rettferdighet og rettigheter i en flerkulturell verden. Det arbeidet Rawls har utført i alle disse årene har vært ledsaget av en grunnleggende tro på at et rettferdig samfunn er en realistisk mulighet.

Da Rawls' hovedverk; *A Theory of Justice* utkom i 1971 ble den raskt et av de mest innflytelsesrike arbeidene i moralfilosofi og politisk filosofi i det 20. århundre. Boken er basert på over tjue års essays og artikler, helt tilbake til Rawls' doktorgrad fra 1950. *A Theory of Justice* er en stor og sammensatt bok, som allikevel hadde den egenskap at den nådde lenger enn et begrenset fagmiljø. Den fikk raskt en stor betydning både på den intellektuelle og politiske debatt og revitaliserte en interesse for politisk filosofi, som hadde ligget død lenge. Men boken ble ikke bare et tema innen filosofi, men også innen juss, psykologi, statsvitenskap og sosialøkonomi, verden over.¹ I boken introduserte Rawls blant annet begreper som *den opprinnelige posisjon* (the original position), *et slør av uvitenhet* (a veil of

¹ *A Theory of Justice* er blitt oversatt til 28 språk (Pogge 2007).

ignorance) og *reflektert likevekt* (reflective equilibrium),² begreper som har gått inn i det akademiske vokabular, men som man kan registrere av og til også benyttes av den opplyste allmennhet. Det var Rawls' argumenter for et hypotetisk tankeeksperiment innen en kontrakttradisjon som gjorde *A Theory of Justice* verdenskjent, hvor et sentralt spørsmål var hva som kreves for at et samfunn skal kunne kalles et rettferdig samfunn? Rawls hevdet at de sosiale institusjonene i samfunnet må være slik oppbygget at de utgjør et rimelig system av samarbeid blant frie og likeverdige innbyggere, som vil inneha en rekke forskjellige omfattende livssyn, og de må tilfredsstillende bestemme prinsipper angående fordelingen av sosiale fordeler. Basert på dette svaret på spørsmålet om hva som karakteriserer et rettferdig samfunn og på bakgrunn av den kontraktteoretiske tradisjonen utviklet Rawls sin teori om rettferdighet, en rettferdighetsteori han ga navnet *Justice as Fairness*. I utviklingen av denne teorien dro Rawls veksler på arbeidene til flere tidligere tenkere, som John Locke, Jean-Jacques Rousseau og Immanuel Kant. Rawls insisterte på at rettferdighet skal forstås som fairness,³ i den betydning at frivillig samarbeid blant likeverdige må kunne tilby rimelige vilkår til alle. På samme måte må institusjoner i et rettferdig samfunn sikre at alle borgere har en lik verdi. Kun hvis samfunnet er rimelig på denne måten vil vi behandle hverandre som frie og likeverdige deltagere i et system basert på samarbeid og gjensidig nytte. Et rettferdig samfunn for Rawls er et samfunn som sikrer alle fundamentale rettigheter, dette er rettigheter som er verdifulle uavhengige av individuelle livsplaner.

I *A Theory of Justice* forsøker Rawls å presentere premisser og argumentasjonskjeder så klart som mulig, noe som gjør det lettere for leseren å identifisere kontroversielle premisser, svakheter og feil. Gjennom årene fikk han kritikk fra mange kanter og på mange av sine ideer, en kritikk som gjorde at Rawls utvidet, reviderte og forbedret sin teori. Dette resulterte i at han på enkelte områder opprettholdt sitt syn og så på kritikken som misforstått eller feiltolket, men også at han enkelte ganger endret synspunkter i lys av nye argumenter. I diskusjonen med andre filosofer insisterte Rawls gjennom hele sin karriere på at skal vi lære noe fra andre må vi alltid starte med å tolke dem på beste måte før vi kommer med motargumenter eller forslag til forbedringer. Rawls var derfor alltid vennligsinnet og konstruktiv i dialogen med andre, uansett om disse var sympatisk innstilt til ideene i *A Theory*

² Rawls startet på utviklingen av ideen om *reflektert likevekt* i essayet *Outline of a Decision Procedure for Ethics* fra 1951 (i Rawls 1999b).

³ Begrepsparet just/fair på engelsk og rettferdighet/rimelighet på norsk har forskjellige betydningsområder som bare delvis overlapper hverandre. På engelsk er hovedbetydningen av fair den betydningen vi kjenner fra "fair play", og som ofte ikke blir oversatt, og hvis den gjør det, ligger "rettferdig spill" nærmest. "Rimelig spill" klinger ikke spesielt godt. — Rawls' bruk av fairness kan forstås som rimelighet, rettferdighet basert på gjensidighet, rettferdighet basert på upartisk enighet.

of *Justice* eller ikke. Selv om han på enkelte områder justerte og endret sine synspunkter, valgte han kun å presentere små endringer i den reviderte utgaven fra 1999 (Føllesdal i Rawls 2002).

Etter utgivelsen av *A Theory of Justice* utga Rawls en rekke artikler og essays som klargjorde forskjellige begreper han hadde benyttet eller som utgjorde responser på kritikk av teorien. Med essayene fra begynnelsen på 1980-tallet og boken *Political Liberalism* fra 1993, omformet Rawls *Justice as Fairness* fra en omfattende teori til en politisk teori. For Rawls er et pluralistisk samfunn et faktum og et kjennetegn ved moderne samfunn. Det ble derfor viktig med et felles grunnlag for en overlappende enighet i samfunnet. Et samfunn som består av forskjellige livssyn og religioner og et mangfold av forståelser av det gode, må allikevel ha noen felles begrep for å sikre tillit til, og være i overensstemmelse med, rettferdige sosiale institusjoner over tid og dermed sikre et stabilt samfunn. Rawls hevder at hans rettferdighetsprinsipper er basert på antagelser om den enkeltes verdi og samfunnets rolle som kan skape en overlappende konsensus på tvers av en mengde forskjellige omfattende livssyn. Den politiske teorien *Justice as Fairness* kan derfor bli et felles grunnlag for borgerne i samfunnet, uavhengig av den enkeltes filosofiske, moralske og religiøse livssyn, selv om den enkeltes begrunnelse for at hvert individ skal behandles likt av de sosiale institusjonene i samfunnet vil variere.

Når jeg i denne oppgaven henviser til Rawls' hovedverk *A Theory of Justice* vil jeg hovedsakelig benytte meg av 1999-utgaven. Denne versjonen har med enkelte endringer Rawls gjorde til de oversatte utgavene av originalutgaven fra 1971, det vil si de endringene han gjorde fram til den tyske oversettelsen i 1975. I tillegg inneholder den reviderte utgaven fra 1999 et ekstra forord. Når det gjelder Rawls' andre store verk; *Political Liberalism* fra 1993, vil jeg benytte paperbackutgaven fra 1996. Den har et nytt verdifullt forord og et nytt avsluttende kapittel kalt *Reply to Habermas*. To andre sentrale bøker er Rawls' *Collected Papers* fra 1999 (ed. Samuel Freeman), som inneholder Rawls' viktigste essays i perioden 1951 til 1997 og boken *Justice as Fairness: A Restatement* fra 2001,⁴ som markerer Rawls' reviderte og endelige forståelse av *Justice as Fairness*.

I oppgaven vil jeg av og til benytte uttrykket "Rawls' senere arbeider", det betyr arbeider utført etter utgivelsen av *A Theory of Justice* i 1971, vanligvis fra rundt 1980 og framover.

⁴ Denne boken er også oversatt til norsk: Rettferdighet som rimelighet. En reformulering (Pax 2002). I tillegg finnes på norsk de to essayene: Folkenes Lov og En reformulering av ideen om offentlig fornuft (Libro Forlag 2006).

1.2 OPPGAVENS HENSIKT OG OPPBYGGING

Intensjonen med denne oppgaven er å undersøke og analysere Rawls' teori om rettferdighet, *Justice as Fairness*, for å få en tydelig forståelse av teorien, og diskutere denne rettferdighetsteorien i forhold til andre sentrale posisjoner om sosial rettferdighet. En studie av *Justice as Fairness* vil også innebære å studere de justeringer Rawls gjorde på 1980- og 1990-tallet, og hvordan den politiske teorien *Justice as Fairness* kan sikres oppslutning i flerkulturelle og pluralistiske moderne samfunn.

Jeg vil i neste kapittel gi en analyse av Rawls' teori om rettferdighet, *Justice as Fairness*. Det viktigste i dette kapitlet er å "hente fram" det jeg mener er de mest sentrale mekanismene og begrepene Rawls benytter, og dermed gjøre teorien mest mulig klar og tydelig. Jeg vil her også benytte meg av de justeringer og endringer Rawls har gjort siden 1971 og gi en beskrivelse av teorien slik den er rimelig å forstå i dag. I tillegg vil jeg forsøke å påvise de viktigste argumentene Rawls har mot hovedopponenten — utilitaristene. Dette kapitlet vil derfor bestå av en presentasjon og diskusjon av temaer og begreper som kommer til å spille en stor rolle i de påfølgende kapitlene. For eksempel vil det å forstå betydningen den *opprinnelige posisjon* spiller i Rawls' rettferdighetsteori være avgjørende for å sette seg inn i diskusjonen, både mellom Rawls og Robert Nozick, og mellom Rawls og Michael Sandel i det påfølgende kapitlet. Kapittel 3 vil innholde en diskusjon av *Justice as Fairness* i forhold til to andre posisjoner i politisk filosofi. Første del av kapitlet vil bestå av en diskusjon mellom Rawls og Nozick, og jeg vil starte med en gjennomgang av Nozicks libertarianske teori om rettferdighet, som han har kalt en rettighetsbasert teori om rettferdighet. Andre del vil utgjøres av en diskusjon mellom Rawls og dem som har fått merkelappen kommunitarister. Dette er en mangfoldig gruppe, men har det til felles at de er skeptiske til den individualisme som de ser i Rawls' teori. Jeg vil her benytte teoretikere som Michel Sandel, Charles Taylor og Alasdair MacIntyre, i tillegg vil jeg i dette kapitlet også ha et punkt som diskuterer påstanden om at Rawls' metode er intuisjonistisk og vil her benytte kritikken fra Richard M. Hare.⁵ I kapittel 4 vil jeg diskutere påstanden om at Rawls' *opprinnelige posisjon* inneholder en abstrakt individualisme, som er tom for bestemte formål og forpliktelser som konstituerer en persons identitet. Jeg vil avvise denne påstanden ved å henvise til, og diskutere, betydningen Georg W. F. Hegel har i Rawls' filosofi, det vil si at Rawls på samme måte som Hegel starter sin politiske filosofi fra eksisterende sosiale

⁵ Hare hører ikke til blant kommunitaristene, men oppfatter moral som regler og rettigheter, det vil si på samme måte som Rawls. Men Hare har argumentert kraftig mot Rawls' metode, fordi han oppfatter den som intuisjonistisk, en kritikk som også deles av mange kommunitarister.

praksiser. Kapittel 5 er en analyse av Rawls' arbeider fra cirka 1980 og de neste 20 årene. Det vil si i den perioden han omdannet den omfattende teorien *Justice as Fairness* til den politiske teorien *Justice as Fairness* i pluralistiske konstitusjonelle demokratier i moderne samfunn. Også her er intensjonen å gi en klarest og tydeligst mulig beskrivelse av teorien og de begrepene Rawls benytter. Det viktige her er å vise hvordan den politiske teorien *Justice as Fairness* kan sikre sosialt samhold og langsiktig stabilitet basert på en overlappende enighet blant forskjellige omfattende livssyn i et flerkulturelt samfunn. Når jeg i dette kapitlet analyserer Rawls' begrep om offentlig fornuft vil jeg benytte meg mye av den forståelse og tolkning som er gitt av Burton Dreben (i Freeman (ed.) 2003). I det avsluttende kapittel 6, gir jeg en konklusjon og plassering av Rawls' politiske filosofi slik den framstår i dag.

2.0 EN PRESENTASJON OG DISKUSJON AV SENTRALE BEGREP I TEORIEN JUSTICE AS FAIRNESS

2.1 SÆRLIGE KJENNETEGN

John Rawls' *A Theory of Justice* fra 1971 representerer et brudd med det som vanligvis ble foretrukket av filosofer i første halvdel av 1900-tallet, nemlig en analyse av etiske idealer og prinsipper, og ikke en utforskning av hvilke idealer eller prinsipper som burde fremmes (Kukathas & Pettit 1990). Boken er en tilbakevending til grunnleggende studier av hva som er et ønskelig samfunn, særlig i forhold til hva som er ønskelig når det gjelder sosial og politisk organisering i et samfunn. På begynnelsen av 1900-tallet var filosofer av den mening at det som er ønskelig, altså verdier, ikke er noe som kan utforskes på en intellektuell og respektabel måte. I et av sine aller første arbeider: *Outline of a Decision Procedure for Ethics* fra 1951 (i Rawls 1999b) benektet Rawls denne antagelsen. I dette arbeidet argumenterte han for — en argumentasjon han også benyttet i *A Theory of Justice* — at det finnes en systematisk måte å grunngi etiske prinsipper for det ønskelige samfunn, på en måte som konstituerer en hovedframgangsmåte i etisk refleksjon og i en politisk teori:

Rather, what is required is a formulation of a set of principles which, when conjoined to our beliefs and knowledge of the circumstances, would lead us to make these judgments with their supporting reasons were we to apply these principles conscientiously and intelligently. A conception of justice characterizes our moral sensibility when the everyday judgments we do make are in accordance with its principles. These principles can serve as part of the premises of an argument which arrives at the matching judgments. We do not understand our sense of justice until we know in some systematic way covering a wide range of cases what these principles are. (Rawls 1999a:41)

Rawls' forslag er å utvikle en etisk teori, forstått som den etiske delen i en politisk teori om rettferdighet. Intensjonen med *A Theory of Justice* er å identifisere bestemte prinsipper, slik at anvendelse av disse prinsippene fører til intuitivt sunne avgjørelser i konkrete tilfeller.

I *A Theory of Justice* hevder Rawls at det er de grunnleggende strukturer i samfunnet, som er “the primary subject of justice” (Rawls 1999a:6), og at bestemte friheter er grunnleggende. Å kalle noen friheter for grunnleggende vil si at bestemte friheter er viktigere enn andre. De fleste mennesker i moderne samfunn vil raskt akseptere at det å kunne si hva man mener, praktisere sitt livssyn og religiøse tro, velge sin yrkeskarriere, gifte seg med den man ønsker og være sammen med dem man ønsker, er betydelig viktigere enn friheten til å kunne gå naken på offentlige plasser eller kjøre bil i den hastigheten man selv ønsker. Men det som gjør Rawls' liste med grunnleggende rettigheter viktigere og annerledes enn mange

andre rettigheter det kan argumenteres for, er at Rawls ikke inkluderer frihet til å inngå alle former av kontrakter eller nødvendigvis privat eiendomsrett til produksjonsmiddele, som grunnleggende friheter. De grunnleggende friheter Rawls beskriver er de frihetene som er nødvendige for at den enkelte skal oppnå det vedkommende ser som verdifullt i livet og for å kunne utøve og utvikle de ”to moralske evnene”, det vil si evnen til rettferdighetssans og evnen til å ha en oppfatning av det gode⁶ (Freeman i Freeman (ed.) 2003). De grunnleggende friheter er derfor ufravikelige og ikke åpne for forhandlinger, fordi disse er nødvendige for å definere en persons status som en fri og likeverdig borger. Frihet knyttet til ubegrenset bruk av kontrakter og bytte av ressurser, som kjennetegnes av libertarianismen er ikke grunnleggende friheter og heller ikke beskyttede rettigheter hos Rawls. Intensjonen i *Justice as Fairness*, er ikke først og fremst å erstatte de ulikhetene som er oppstått av naturlige tilfeldigheter eller uhell, men hovedsakelig å tilføre hver borger tilstrekkelige ressurser til at den enkelte kan realisere sine ”to moralske evner” som frie, ansvarlige og rasjonelle aktører.

Et særlig kjennetegn ved *Justice as Fairness* er ideen om likhet, som definerer det sosiale minimum ved hjelp av forskjellsprinsippet. Forskjellsprinsippet har en tydelig tilknytning til prinsippet om de grunnleggende friheter fordi det tillater forskjell i inntekt og formue for å maksimalt fremme en effektiv bruk av grunnleggende friheter for de minst begunstigede: ”Taking the two principles together, the basic structure is to be arranged to maximize the worth to the least advantaged of the complete scheme of equal liberty shared by all. This defines the end of social justice.” (Rawls 1999a:179) Det vil ikke kun si at alles like friheter formelt skal beskyttes, men at de grunnleggende friheter benyttes av alle på en slik måte at verdien av frihet blir maksimert for den minst begunstigede (Freeman i Freeman (ed.) 2003). En effektiv bruk av frihetsrettighetene er derfor viktig for å øke verdien av frihet for de minst begunstigede på bekostning av dem som er i en gunstigere posisjon. Kun forskjellsprinsippet oppnår en slik gjensidighet, i den betydning at dette ikke oppnås ved at fordeler til de mer begunstigede oppnås på bekostning av de fattigste i samfunnet.

Rettferdighet i de grunnleggende strukturer i et samfunn er ifølge Rawls å forstå rettferdighet på en spesiell måte: Rettferdighet er det som framstår når akseptable offentlige regler overholdes, og uavhengig av hvilke konsekvenser fordelingen av fordeler og ulemper

⁶ I *A Theory of Justice* forstås de moralske evnene i kantianske termer, som evnene til praktisk fornuft i spørsmål angående rettferdighet og som nødvendige egenskaper for å handle moralsk og rasjonelt. Ved hjelp av disse egenskapene kan vi se oss selv som frie og ansvarlige aktører og som grunnlaget for vår autonomi. I *Political Liberalism* blir disse evnene beskrevet mindre ambisiøst. Rawls beskriver dem her som egenskaper som er nødvendige for at den enkelte skal kunne innta sin rolle som borger og delta som et fullverdig medlem i et sosialt samarbeid i et demokratisk samfunn.

vil resultere i, så vil resultatet være rettferdig.⁷ Rettferdighet består ikke i en tilpasning til et bestemt ideal, et bestemt mønster eller resultat i en fordeling. I forhold til de grunnleggende strukturer i samfunnet fremmer Rawls' rettferdighetsteori derfor en ren prosessuell rettferdighet: "The intuitive idea is to design the social system so that the outcome is just whatever it happens to be, at least so long as it is within a certain range." (Rawls 1999a:74)

Rawls har identifisert tre atskilte former for prosessuell rettferdighet, hvor ren prosessuell rettferdighet best kan forstås ved å sammenligne med alternativene perfekt og uperfekt prosessuell rettferdighet. Perfekt prosessuell rettferdighet oppnås når vi både har en klar og uavhengig idé om et rettferdig resultat og en prosedyre som sikrer dette. Et klassisk eksempel her er hvordan vi skal gå fram dersom vi ønsker å dele en pizza i like stykker, hvor en fornuftig framgangsmåte er å la den personen som skjærer opp pizzaen være den som får det siste stykket (selvfølgelig da basert på at denne personen ønsker et like stort stykke som andre). I dette eksemplet har vi en perfekt prosessuell rettferdighet: vi har et uavhengig kriterium for hva som er en rimelig fordeling av pizzastykkene og en prosedyre som mer eller mindre sikrer det resultatet vi ønsker.

Uperfekt prosessuell rettferdighet oppnås når vi har et uavhengig kriterium for et rettferdig resultat, men mangler en prosedyre som vil kunne garantere dette. En straffesak er et eksempel på uperfekt prosessuell rettferdighet. Resultatet vi ønsker i en slik sak er at uskyldige personer skal frikjennes og at skyldige skal dømmes. Men selv om prosedyrene i en straffesak er bygget opp på en måte som skal sikre et slikt resultat, er de allikevel uperfekte fordi de ikke kan garantere mot at den skyldige går fri og den uskyldige dømmes.

Når vi derimot snakker om ren prosessuell rettferdighet vil det ikke finnes noe uavhengig kriterium for det riktige resultatet. Isteden er det etablert korrekte eller rimelige prosedyrer slik at resultatet vil bli korrekt eller rimelig uavhengig av hva resultatet blir, så lenge prosedyrene har blitt fulgt. Som eksempel her kan nevnes resultatet i et lotteri, resultatet er rettferdig uavhengig av hvem som går av med toppgevinsten, enten dette er en velstående

⁷ Når det gjelder internasjonal rettferdighet avgrenser Rawls seg fra dette spørsmålet: "The other limitation on our discussion is that for the most part I examine the principles of justice that would regulate a well-ordered society." (Rawls 1999a:7-8) I paragraf 58 i *A Theory of Justice* reflekterer Rawls over resultatet dersom partene i den opprinnelige posisjon representerte nasjoner (framfor slekter), og mener de ville utledet frihetsprinsippet, men ikke prinsippet om sjanselikhhet og forskjellsprinsippet.

*Rawls er på samme måte som Kant i *Den Evige Fred* [1795] (2002) skeptisk til en verdensregjering: "(...) a world government would be either an oppressive global despotism or a fragile empire torn by frequent civil wars as separate regions and cultures tried to win their political autonomy. A just world order is perhaps best seen as a society of peoples, each people maintaining a well-ordered and decent political (domestic) regime, not necessarily democratic but fully respecting basic human rights." (Rawls 2001:13) (Dette temaet drøfter Rawls i *The Law of Peoples*. [Rawls 1999c])

person eller ikke. Resultatet i et lotteri eller kasinoet i Monte Carlo er kun urettferdig hvis prosedyrene eller reglene ikke har blitt overholdt, for eksempel ved uærlighet og juks. Rawls' tanke er at vi skal forstå sosial rettferdighet og fordelingsrettferdighet som ren prosessuell rettferdighet. Og ren prosessuell rettferdighet er basert på og avhengig av en rettferdig ordning eller plan fra det samarbeidet eller de krav som stilles fra de enkeltindividene som deltar i dette. En fordeling kan da ikke sees isolert fra systemet som bestemmer denne fordelingen eller fra de enkeltindividene som har handlet i lys av de forventningene som er etablert. Dette er da i sterk kontrast til utilitarisme, hvor det finnes en uavhengig ideell fordeling, nemlig den fordelingen som maksimerer gjennomsnittlig eller total nytte (Kukathas & Pettit 1990). Utilitarisme er en teori som ikke forstår de grunnleggende strukturer i samfunnet som ren prosessuell rettferdighet, men som uperfekt prosessuell rettferdighet og derfor vil utilitarisme ikke kunne benyttes som grunnlag til hvordan et rettferdig samfunn bør konstrueres. Jeg vil derfor påpeke at det er viktig å være bevisst betydningen av at Rawls fremmer en ren prosessuell rettferdighet, som Folke Tersman (1993) skriver: "The underlying idea of the original position is the concept of 'pure procedural justice'. Rawls wants to characterize the original position in such a way that the outcome — the choice of the parties — will be just, however it turns out." (ibid:128)

Hovedobjektet i *A Theory of Justice* er altså sosiale praksiser og institusjoner. Enkelte sosiale institusjoner har den egenskapen at de kan fremme misunnelse og harme, mens andre kan fremme fremmedgjøring og utnyttelse. Rawls' prosjekt er å se om det er mulig å organisere samfunnet slik at disse problemene kan løses på en måte som gjør at de blir akseptable og rimelige. Og om samfunnet kan organiseres rundt rimelige prinsipper for samarbeid på en måte som godtas av borgerne og dermed sikre et stabilt samfunn over generasjoner.

Rawls' grunnleggende idé og posisjon er at likhet eller en rimelig fordeling av goder må skje på grunnlag av konstitusjonelle og legale strukturer i samfunnets sosiale institusjoner. Rimelige institusjoner i samfunnet vil influere på livsbetingelsene til alle i samfunnet, og de vil muliggjøre at enkeltindividene fritt kan benytte seg av de grunnleggende friheter samtidig som de tilpasser seg og aksepterer de rimelige reglene som styrer disse institusjonene. For å gjennomføre denne sentrale ideen, presenterer Rawls de grunnleggende strukturer i samfunnet som hovedobjektet i *A Theory of Justice*. Rawls' forslag er at vi alle bør "anstrenge oss" for å få etablert rimelige regler i samfunnet slik at "the rules of the game are fair". Og når samfunnet har blitt organisert rundt disse rimelige reglene, kan borgerne fritt leve sitt liv uten innblanding.

Rawls forklarer i forordet til *A Theory of Justice* at en av bokens hovedintensjoner er å kunne representere et alternativ til utilitarisme. Utilitarisme finnes i flere varianter. Den klassiske utilitarismen slik den framlegges av Jeremy Bentham og John Stuart Mill består i at en riktig handling er den som fremmer (det) størst mulige gode til flest mulig. En mer moderne versjon er gjennomsnittlig utilitarisme, som ikke ønsker at vi skal maksimere mengden på nytte eller lykke, men isteden øke det gjennomsnittlige nivået på nytte og lykke i samfunnet. Rawls ønsker å imøtegå den utilitaristiske ideen om at samfunnet må organiseres slik at det maksimerer (totalt eller gjennomsnittlig) sammenlagt nytte eller tilfredshet. Han ønsker isteden å tilby et tilstrekkelig komplett og systematisk alternativ, et alternativ som vil kunne drive tilbake det utilitaristiske synet.

2.2 DEN OPPRINNELIGE POSISJON

Sosiale institusjoner vil lett kunne påvirke oss, og den forståelsen vi har av rettferdighet, ved at de kan skape misunnelse, harme, fremmedgjøring og falsk bevissthet, og dermed fungere partisk og forutinntatt når det gjelder å favorisere institusjonene selv. Dette skjer ved at borgerne i et samfunn tar inn over seg institusjonenes verdier ved vane og indoktrinering, det skjer altså en internalisering av institusjonenes verdier. Rawls framhever derfor behovet for en rettferdig mekanisme som vil kunne gi oss en tilstrekkelig kritisk distanse til samfunnets institusjoner. Den *opprinnelige posisjon*, som kan oversettes med og forstås som den opprinnelige beslutningssituasjon (Wetlesen 1987) er Rawls' forslag til hvordan vi kan etablere den nødvendige avstand. Han beskriver funksjonen til den *opprinnelige posisjon* slik: "It sets up an Archimedean point for assessing the social system without invoking a priori considerations." (Rawls 1999a:231) Den *opprinnelige posisjon* er et hypotetisk tankeeksperiment som stiller spørsmålet: Hvilke rettferdighetsprinsipper ville blitt valgt av parter i en slik posisjon, dersom de hadde godt kjennskap til menneskelige forhold og det å være menneske i verden, men på grunn av et tykt *slør av uvitenhet* var fullstendig avskåret fra å vite noe om det enkelte individ eller de personene partene representerte?

Den *opprinnelige posisjon* slik den framstilles av Rawls, bygger på en lang tradisjon innen vestlig kontrakttradisjon. I klassiske presentasjoner, slik som John Lockes *Second Treatise of Civil Government* [1690], ble den sosiale kontrakten av og til framstilt som en faktisk historisk hendelse. Men Rawls' kontraktsituasjon er derimot en mekanisme som er absolutt og fullstendig hypotetisk, og framhever at det å konstruere den sosiale kontrakten gjennom et tankeeksperiment er en teoretisk oppgave. Det må gjøres på en slik måte at arbeidet med å konstruere de best mulige rettferdighetsprinsipper framstår som mest mulig

fornuftig. Spesielt fordi Rawls så åpent presenterer den *opprinnelige posisjon* som hypotetisk, blir det mulig å få den *opprinnelige posisjon* opp på et høyt abstraksjonsnivå i forhold til tidligere kontrakttradisjoner (Richardson i Richardson og Weithman (eds.) 1999). Rawls skriver:

My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau, and Kant. In order to do this we are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particular form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements: they specify the kinds of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established. This way of regarding the principles of justice I shall call justice as fairness. (Rawls 1999a:10)

Det gjør det mulig å begrunne prinsipper om sosial rettferdighet ved å vise at dette er prinsipper som ville blitt valgt i den *opprinnelige posisjon*. Den *opprinnelige posisjon* er følgelig etablert for å bygge inn de moralske betingelsene som må ansees som nødvendige for at valget av rettferdighetsprinsipper framstår som rimelige og for å beskytte resultatet fra innflytelse av den eksisterende sosiale orden. *Sløret av uvitenhet* spiller her en viktig rolle, det sikrer hver deltager en lik eller symmetrisk situasjon, hvor ingen har mer makt enn enhver annen. Det sikrer også at partenes valg ikke skjer ut fra tilfeldigheter, flaks, individuelle karaktertrekk, spesielle evner eller talenter, et spesielt samfunn og historiske omstendigheter. Men representantene forutsettes å ha kunnskaper om forskjellige sett av rettferdighetsprinsipper, og om hva slags samfunn som vil bli konstituert dersom man la det ene eller andre settet til grunn.

Poenget med å forestille seg en *opprinnelig posisjon* er å se hvilke rettferdighetsprinsipper som vil bli foretrukket i en slik tenkt valgsituasjon. Rawls gir deltagerne i den *opprinnelige posisjon* en meny av rettferdighetsprinsipper som de skal vurdere, blant disse er hans egne prinsipper og to versjoner av utilitarisme, den klassiske varianten og den gjennomsnittlige. Hensikten med Rawls' bruk av den *opprinnelige posisjon* er om den viser at partene vil foretrekke hans prinsipper istedenfor gjennomsnittlig utilitarisme. Ville rasjonelle deltagere skjult av et *slør av uvitenhet* valgt gjennomsnittlig utilitarisme? Økonomen John Harsanyi (1975) argumenterer for det, fordi det vil være rasjonelt for parter som mangler informasjon å maksimere forventet velferd. Men Rawls' *opprinnelige situasjon* er annerledes enn Harsanyis valgsituasjon, og partene ville ikke valgt

utilitarisme, det avgjørende punktet er at Rawls tillegger partene bestemte motivasjoner, noe Harsanyi ikke gjør.⁸

Partene i den hypotetiske *opprinnelige posisjon* skal velge på vegne av personer i samfunnet, og skal ha funksjonen som verge⁹ for disse. *Sløret av uvitenhet* vil forhindre at deltagerne vet noe spesielt om disse personenes preferanser, smak, forpliktelser og aversjoner, og de vet heller ikke noe spesielt om det samfunnet de skal konstituere. Partene skal altså velge i en situasjon som er preget av ekstrem usikkerhet. På hvilken måte skal representantene i denne situasjonen velge? Å tilby dem en full teori om hva som er best for mennesket ville være å bryte med og forstå samfunnet som pluralistisk, fordi slike teorier er dypt kontroversielle. I steden foreslår Rawls å tilby partene et sett mindre kontroversielle forpliktelser. Kjernen i disse er det han kaller (sosiale) primærgoder, det vil si rettigheter, friheter, muligheter, inntekt, formue og det sosiale grunnlaget for selvrespekt.¹⁰ For å gi partene en bestemt basis å resonnere ut fra, postulerer Rawls at partene normalt foretrekker flest mulige primærgoder. Rawls sier det slik:

How, then, can they decide which conceptions of justice are most to their advantage? Or must we suppose that they are reduced to mere guessing? To meet this difficulty, I postulate that they accept the account of the good touched upon in the preceding chapter: they assume that they normally prefer more primary social goods rather than less. (Rawls 1999a:123)

Partene i den *opprinnelige posisjon* er i en situasjon som Rawls beskriver slik:

I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case and they're obliged to evaluate principles solely on the basis of general considerations. (...) First of all no-one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism. More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own

⁸ Rawls skriver i *Justice as Fairness. A restatement* (2001) fotnote 19 side 97: "As account of this and later sections shows, the maximin rule was never proposed as the general principle of rational decision in all cases of risk and uncertainty, as some seem to have thought."

⁹ I *Justice as Fairness. A restatement* (2001) benytter Rawls termen verge, mens han i *A Theory of Justice* beskriver dem som overhode for familier.

¹⁰ Rawls vektlegger sterkt betydningen av selvrespekt, og hevder at det kanskje er vårt viktigste primærgode. Han beskriver det sosiale grunnlaget for selvrespekt som sider ved grunninstitusjonene som normalt er vesentlige for at samfunnsborgerne skal ha en god opplevelse av sin verdi som personer og være i stand til å arbeide for sine mål med nødvendig selvtilit (Rawls 2001). — Hva er grunnen til denne vektleggingen? Joshua Cohen (i Freeman (ed.) 2003:111) hevder at det baseres på følgende ideer hos Rawls:

*A person's having self-respect plays an important role in that person's achieving his or her ends.

*Being respected by others as an equal is important to achieving self-respect.

*The capacity for a sense of justice lies at the basis of our claim to be treated as an equal in matters of justice.

society. (...) It is taken for granted, however, that they know general facts about human society. They understand political affairs and the principles of economic theory; they know the basis of social organisation and the laws of human psychology. Indeed, the parties are presumed to know whatever general facts affect the choice of the principles of justice. (Rawls 1999a:118-119)

I den *opprinnelige posisjon* må partene forstås mer som individer enn som institusjonelle personer (Kukathas & Pettit 1990). Men de er ikke kun individer som utelukkende representerer seg selv, men individer med særlig sympati og omsorg for sin familie og sine etterkommere (Rawls 1999a:111). Partene i den *opprinnelige posisjon* kan dermed forstås som personer som representerer familier over generasjoner, noe partene tar hensyn til: "They must also take into account the fact that their choice of principles should seem reasonable to others, in particular their descendants, whose rights will be deeply affected by it." (Rawls 1974:155) Det vil si at partene ikke utelukkende oppfatter seg selv som atskilt fra andre, en form for atomisme som særlig kommunitaristene har anklaget Rawls for. I tillegg understreker Rawls at partenes antall i den *opprinnelige posisjon* er uvesentlig, fordi det forventes at partene stemmer likt (full enighet), siden både uvitenhet og rasjonalitet antas å være likt fordelt blant partene:

(...) it is clear that since the differences among the parties are unknown to them, and everyone is equally rational and similarly situated, each is convinced by the same arguments. Therefore, we can view the choice in the original position from the standpoint of one person selected at random. (Rawls 1999a:120)

Det betyr at hver enkelt av oss kan forstå oss selv som "den eneste relevante personen" til å foreta valgene i den *opprinnelige posisjon*:

The veil of ignorance makes possible a unanimous choice of particular conception of justice. Without these limitations on knowledge the bargaining problem of the original position would be hopelessly complicated. (ibid:121)

Og det som skal velges i den *opprinnelige posisjon* er de grunnleggende strukturer i samfunnet. I *Political Liberalism* definerer Rawls de grunnleggende strukturer slik:

The basic structure is understood as the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arises through social cooperation. Thus the political constitution, the legally recognised forms of property, and the organization of the economy, and the nature of the family, all belong to the basic structure. (Rawls 1996:258)

Tungtveiende grunner til at partene vil velge *Justice as Fairness* er at denne rettferdighetsteorien vil generere sin egen tilslutning og derfor være stabil. *Justice as Fairness* sikrer at alles forståelse av det gode bekreftes ved at ethvert individs frihet sikres, samtidig som forskjellsprinsippet sikrer at alle tjener på sosial samhandling:

Therefore we can explain the acceptance of the social system and the principles it satisfies by the psychological law that persons tend to love, cherish, and support whatever affirms their own good. Since everyone's good is affirmed, all acquire inclinations to uphold the scheme. (Rawls 1999a:154-155)

Slik vil det ikke være hos utilitarismen, fordi utilitarismen krever en større identifisering med andres interesser, noe fakta om menneskelig psykologi forteller oss er vanskelig å oppnå. *Justice as Fairness* vil derimot være et mer stabilt system fordi det ikke er avhengig av noen "overmenneskelige psykologiske prestasjoner". Samtidig mener Rawls at en politisk teori om rettferdighet "(...) should publicly express men's respect for another. In this way they insure a sense of their own value", (ibid:156) og det er nettopp det de to rettferdighetsprinsippene gjør:

For when society follows these principles, everyone's good is included in a scheme of mutual benefit and this public affirmation in institutions of each man's endeavors supports men's self-esteem. The establishment of equal liberty and the operation of the difference principle are bound to have this affect. (ibid.)

Det at mennesker sikres selvrespekt vil igjen resultere i en mer effektiv sosial samhandling, noe som utgjør tunge argumenter for å velge disse rettferdighetsprinsippene. Hvis vi igjen skulle sammenligne med utilitarismen, ville ikke den kunne garantere den enkeltes selvrespekt, fordi nytteprinsippet ville utgjøre en trussel mot den enkeltes selvrespekt (Kukathas & Pettit 1990). En rettferdig politisk konstitusjon er også et system som opprettholder frihetsprinsippet, det betyr at staten må forstås som et samfunn bestående av likeverdige borgere. Et stat som fungerer slik: "(...) does not concern itself with philosophical and religious doctrine but regulates individuals' pursuit of their moral and spiritual interests in accordance with principles to which they themselves would agree in an initial situation of equality." (Rawls 1999a:186) Det vil ha som konsekvens at en regjering har: "neither the right nor the duty to do what it or a majority wants to do in questions of morals and religion." (ibid:187)

Noe av det viktigste Rawls overveier er om vår forståelse av rettferdighet, er en forståelse vi som mennesker med lik evne til frihet kan akseptere. En forståelse av rettferdighet som benektet vår natur vil ha en kort levetid og ikke sikre vår "troskap", den vil

derfor ikke være gjennomførbar. Jeg vil hevde dette utgjør Rawls' viktigste og endelige grunnlag for å forkaste utilitarismen. Utilitarismen vil ikke være gjennomførbar fordi den gir en feil framstilling av vår natur, ved at den først og fremst forstår oss som skapninger dominert av instinkter og drifter hovedsaklig opptatt med å dekke våre lyster og ønsker, og ikke makter å se hvor viktig frihet, rettigheter, likeverd og selvrespekt er for oss.

I) Premissene i den *opprinnelige posisjon* kan punktvis settes opp slik (ibid:126-127):

- Partenes natur: man opptrer som representant (verge) for en familie
- Rettferdighetens subjekt: samfunnets grunnleggende strukturer
- Presentasjon av alternativer: en liste, ikke en generell karakteristikkk av muligheter
- Tid for inntreden: når som helst mens man har fornuftsevner
- Rettferdighetens omstendigheter: moderat begrensede ressurser
- Formelle betingelser på prinsipper: de må være generelle, universelle, offentlige, ordnede og endelige
- Kunnskap og oppfatninger: skjult bak *uvitenhetens slør*
- Partenes motivasjon: gjensidig desinteressert (begrenset altruisme)
- Rasjonalitet: å bruke de midler som er effektive for å nå et mål med fellesforventninger og en objektiv fortolkning av sannsynlighet
- Enighetsbetingelser: enstemmighet i evighet (ikke flertallsvedtak for begrenset periode)
- Lydighetsbetingelse: streng lydighet / full etterlevelse
- Ingen enighetspunkter: generell egoisme

II) Premissene for hva det er rimelig at *sløret av uvitenhet* skjuler informasjon om:

- Plass i samfunnet (klasse, sosial status)
- Rase og kjønn
- Naturlige fortrinn og evner (intelligens, styrke og så videre)
- Oppfatningen av det gode (et spesielt livssyn, religiøs tilhørighet og så videre)
- Spesielle livsplaner (karriereønsker, livsprosjekter)
- Psykologiske tilbøyeligheter
- Bestemte kunnskaper om samfunnet (for eksempel den økonomiske og politiske situasjon)
- En bestemt generasjon

III) Premissene for hva det er rimelig at *sløret av uvitenhet* ikke skjuler:

- En type teori om det gode, i betydningen av at alle verdsetter og lykkes med å realisere rasjonelle livsplaner
- At samfunnet er underlagt rettferdighetens betingelser
- Generelle fakta om menneskelivet (økonomi, psykologi, samfunn)
- Generell empirisk kunnskap

I jakten på primærgoder er partene definert som ”mutually disinterested” og de er motivert av ønsket om å skaffe seg så mange primærgoder som mulig. Rawls formulerer det slik:

One feature of justice as fairness is to think of the parties in the initial situation as rational and mutually disinterested. This does not mean that the parties are egoists, that is, individuals with only certain kinds of interests, say in wealth, prestige, and domination. But they are conceived as not taking an interest in another's interests. They are to presume that even their spiritual aims may be opposed, in the way that the aims of those different religions may be opposed. (ibid:12)

Det vil si at partene verken er motivert av utpreget nestekjærlighet, misunnelse eller ondskap. Det kan her nevnes at enkelte filosofer synes denne antagelsen om partenes ”mutual disinterest” reflekterer et lite tiltrekkende individualistisk syn på den menneskelige natur, men når Rawls tilskriver partene denne motivasjonen er ikke intensjonen først og fremst å si noe om den menneskelige natur og hvordan mennesket kan fungere på sitt beste. Hans ønske med å tilskrive partene egenskapene ”mutual disinterest” er en reaksjon mot den sympatiske observatør-posisjon tradisjonen i etikken, slik den presenteres av David Hume og Adam Smith og den nyere ideelle-observatør teorien. Den førstnevnte teorien forsøker å forestille seg ”utsikten” fra en fullstendig menneskevennlig tilskuer til den menneskelige arena, som reagerer upartisk og sympatisk til alle menneskelige aktiviteter. Den ideelle-observatør teorien forestiller seg en mer lidenskaplig og upersonlig observatør, men allikevel allvitende observatør. Hver av disse tilnærmingene spør oss om hva en slik observatør moralsk ville godta og akseptere (Richardson i Richardson og Weithman (eds.) 1999). Mot denne framgangsmåten retter Rawls en rekke innvendinger, som kan sammenfattes til denne: Enten ser disse bort fra det enkelte individ på omtrent samme måte som utilitarismen når den legger sammen hver enkelts lykke/tilfredshet:

From the standpoint of justice as fairness there is no reason why the persons in the original position would agree to the approvals of an impartial sympathetic spectator as the

standard of justice. This agreement has all the drawbacks of the classical principle of utility to which it is equivalent. (Rawls 1999a:164)

Eller, hvis de forsøker å unngå en utilitaristisk ”totalsum” vil de se at: ”Benevolence is at sea as long as its many loves are in opposition in the persons of its many objects.” (ibid:166) Med andre ord vil alle vanskelige spørsmål som angår menneskelige konflikter måtte tas opp på nytt hos den sympatiske observatør. Rawls’ intensjon er å komme forbi dette uføret og han foreslår at den *opprinnelige posisjon* skal kombinere antagelsen om ”the mutual-disinterest” hos partene og *sløret av uvitenhet*. Rawls’ argumenter for at denne kombinasjonen i grove trekk vil resultere i en moralsk ekvivalent til universell menneskevennlighet uten å overse det enkelte individ:

Now the combination of mutual disinterest and the veil of ignorance achieves much the same purpose as benevolence. For this combination of conditions forces each person in the original position to take the good of others into account. (ibid:128)

Denne tydelige motivasjonen som Rawls tilskriver partene er avgjørende når det gjelder å forklare hvorfor de ville foretrekke hans rettferdighetsprinsipper istedenfor gjennomsnittlig utilitarisme. Dette fordi partenes motivasjon er essensielt i forhold til de argumentene som knyttes til den konkurrerende utilitarismen, derfor er det viktig å forstå Rawls’ rasjonale for å gi partene denne motivasjonen. Rawls antar at primærgoder er noe alle mener er verdifullt å skaffe seg, selv om dette ikke først og fremst er for deres egenverdi. *A Theory of Justice* presenterte opprinnelig primærgodene ganske enkelt som goder som vanligvis er verdifulle uavhengig av en persons livsplaner:

As a first step, suppose that the basic structure of society distributes certain primary goods, that is, things that every rational man is presumed to want. These goods normally have a use whatever a person’s rational plan of life.¹¹ (ibid:54)

Rawls begrunner sin fortolkning av valgsituasjonen og beslutningsproblemet i *A Theory of Justice* ut fra to hensyn. For det første argumenterer han for at modellen bygger på enkle og abstrakte forutsetninger alle kan godta, det han kaller ”reasonable philosophical conditions”. Han forutsetter at det er en bred enighet om at rettferdighet må velges med utgangspunkt i bestemte betingelser, og antar at tre betingelser er sentrale:

¹¹ Men, selv om dette kravet virker beskjedent er det mulig å beskrive livsplaner eller livssyn hvor en eller flere av primærgodene ikke er til nytte. Dette tydeliggjorde for Rawls nødvendigheten av å utvikle en annen rasjonale for primærgodene.

- I) Pluralitet: Vi har alle oppfatninger om hva det gode liv betyr for oss og vi har ulike mål vi ønsker å forfølge. Derfor er vi ikke alltid enige om hvordan gevinsten av sosial samhandling skal fordeles. Med Kant hevder Rawls at "det rette" har forrang for "det gode", og "kontrakten" skal gi oss en felles ramme vi kan forfølge våre målsettinger innenfor.
- II) Upartiskhet: Selv om premissene for våre oppfatninger om rettferdighet kan være forskjellige, kan vi likevel enes om rettferdighetsprinsipper som kan regulere samfunnets institusjoner og gi oss mulighet til å forfølge våre livsplaner. Prinsippene må da være rimelige og generelt akseptable for alle parter. For å oppnå dette bør det ikke være tilgjengelig irrelevant informasjon, som kan påvirke valget av prinsipper på en partisk måte. Aktørene bør være ukjente med sine sosiale og naturlige fortrinn og de skal ha like rettigheter i valgprosedyren. Bare da kan upartiskhet sikres.
- III) Rasjonalitet:¹² Prinsippene bør begrunnes som et rasjonelt valg gitt en nærmere bestemt handlingssituasjon. Slik vil konstruksjonen gi en endelig løsning

Videre antar Rawls at modellen kan begrunnes i reflektert likevekt.

2.3 REFLEKTERT LIKEVEKT

Rawls erkjenner at vi aldri vil kunne gi vår tilslutning til rettferdighetsprinsippene som blir valgt i den *opprinnelige posisjon* utelukkende ved å benytte denne hypotetiske metoden. Vi må derfor gjøre det Rawls kaller "to work from both ends":

In searching for the most favored description of this situation we work from both ends. We begin by describing it so that it represents generally shared and preferably weak conditions. We then see if these conditions are strong enough to yield a significant set of principles. If not, we look for further premises equally reasonable. But if so, and these principles match our considered convictions of justice, then so far well and good. But presumably there will be discrepancies. In this case we have a choice. We can either modify the account of the initial situation or we can revise our existing judgments, for even the judgments we take provisionally as fixed points are liable to revision. By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgments and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgments duly pruned and adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium. It is an equilibrium because at last our principles and judgments coincide; and it is reflective since we know to what principles our judgments conform and the premises of their derivation. (Rawls 1999a:18)

¹² Denne betingelsen forlot Rawls i senere arbeider: "It was an error to describe a theory of justice as part of the theory of rational choice." (Rawls 1985:230) Årsaken til å forlate standpunktet om rasjonalitet begrunner han med at rasjonalitet lett vil oppfattes i betydningen individuelt nyttemaksimerende. I boken *Political Liberalism* viser Rawls til at man må skille mellom to typer handlingslogikk: den rasjonelle og den rimelige (eller fornuftige). Og at det er den siste betydningen som skal styre aktørene i den *opprinnelige posisjon* (Rothstein 1994). Som Rawls sier: "Rational agents approach being psychopathic when their interests are solely in benefits to themselves." (Rawls 1996:51)

Det vil si at vi på bakgrunn av refleksjon må vurdere om vi kan gi vår tilslutning til de “resultatene” som framkommer i den *opprinnelige posisjon*. For hvis disse ”resultatene” skulle kollidere med noen av våre mer konkrete vurderinger og bedømmelser av rettferdighet, da har vi grunn til å ”modifying the original position”. Eller, og det er hva det vil si å arbeide “from both ends”, istedenfor å modifisere den *opprinnelige posisjon* kan vi bestemme at de argumentene som gis fra den *opprinnelige posisjon* gir oss god grunn til å modifisere de bedømmelsene vi tar til konkrete enkeltsaker. Det vi kan håpe er at denne prosessen når et stadium av reflektert likevekt og hvis/når det skjer, vil vi ifølge Rawls ha en beskrivelse ”of the initial situation that (...) matches out considered judgments duly pruned and adjusted.” (ibid)

Når Rawls foreslår reflektert likevekt som en metode til hjelp i etiske spørsmål ser han ikke på det som noe nytt og revolusjonerende, men å vende tilbake til en måte og argumentere på som tidligere fantes i både etisk og politisk filosofi. Rawls siterte særlig Henry Sidgwick,¹³ som så moralfilosofiens historie som en rekke forsøk på å frambringe: ”(...) in full breadth and clearness those primary intuitions of Reason, by the scientific application of which the common moral thought of mankind may be at once systematized and corrected.” (Sidgwick i Rawls 1999a:45, fotnote 26) Men selv om Rawls’ arbeid bestod i å vende tilbake til en klassisk framgangsmåte framstod utgivelsen av *A Theory of Justice* som revolusjonerende da den utkom i 1971.

Reflektert likevekt har vært en umåtelig innflytelsesrik idé om moralsk rettferdighet og da den ble introdusert var den en annerledes tilnærming til å rettferdiggjøre moralske teorier enn det som var vanlig. Ideen om reflektert likevekt tar to steg vekk fra det som var vanlig begrepsanalyse. For det første: når vi arbeider på basis av veloverveide vurderinger i enkeltsaker er det ikke nødvendig å bygge moralske teorier på nødvendige eller a priori premisser. Det som teller er om premissene er slik at vi aksepterer disse:

We shall want to say that certain principles of justice are justified because they would be agreed to in an initial situation of equality. I have emphasized that this original position is purely hypothetical. It is natural to ask way, if this agreement is never actually entered into, we should take any interest in these principles, moral or otherwise. The answer is that the conditions embodied in the description of the original position are ones that we do in fact accept. Or if we do not, then perhaps we can be persuaded to do so by philosophical reflection. (Rawls 1999a:19)

¹³ Henry Sidgwick (1838-1900) var professor i moralfilosofi i Cambridge og var særlig opptatt av å finne et grunnlag for moralen uavhengig av religion.

Det som karakteriserer veloverveide bedømmelser er at det er bedømmelser som er oppnådd under vilkår hvor vår forståelse av rettferdighet sannsynligvis vil kunne foregå uten forstyrrelser:

Considered judgments are simply those rendered under conditions favorable to the exercise of the sense of justice, and therefore making a mistake do not obtain. The person making the judgment is presumed, then, to have the ability, the opportunity, and the desire to reach a correct decision (or at least, not the desire not to). Moreover, the criteria that identify these judgments are not arbitrary. They are, in fact, similar to those that single out considered judgments of any kind. And once we regard the sense of justice as involving the exercise of thought, the relevant judgments are those given under conditions favorable for deliberation and judgment in general. (ibid:42)

For det andre vil den tilpassingen Rawls antar er nødvendig for å nå en situasjon av reflektert likevekt, ikke innebære at teorier behøver passe perfekt sammen med teoriuavhengige data. Å praktisere begrepsanalyse vil si å benytte avanserte metoder med innsamling av moteksempler til en generell teori, men som Rawls sier må slike innvendinger ved hjelp av moteksempler benyttes med forsiktighet:

I wish, then, to stress the central place of the study of our substantive moral conceptions. But the corollary to recognizing their complexity is accepting the fact that our present theories are primitive and have grave defects. We need to be tolerant of simplifications if they reveal and approximate the general outlines of our judgments. Objections by way of counterexamples are to be made with care, since these may tell us only what we know already, namely that our theory is wrong somewhere. (ibid:45)

Det å kontrollere om en teori passer med våre veloverveide standpunkter er kun ett steg på veien til reflektert likevekt. Å nå reflektert likevekt vil også kunne innebære å forandre bedømmelser til konkrete enkeltsaker. Rettferdighet "framkommer" derfor ved samtidig å benytte forskjellige argumenter med forskjellige vinklinger, hvor rettferdighet er basert på at mange overveielser støtter hverandre gjensidig:

A conception of justice cannot be deduced from self-evident premises or conditions on principles; instead, its justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view. (ibid:19)

Reflektert likevekt vil si å systematisere våre moralske og politiske måter å tenke på, hvor framgangsmåten er slik: For det første har vi en rekke intuitive normative reaksjoner på saker som angår det offentlige, våre private liv, historiske hendelser som vi har lest om og så videre. Disse reaksjonene (intuisjonene) på spesielle enkelthendelser, er hendelser som kan

underkastes en kritisk undersøkelse. Det vil da forekomme at jeg erkjenner at min reaksjon på disse hendelsene baseres på irrelevant eller for lite eller feilaktig informasjon, eller at det skyldes en fordom eller egeninteresse. (I virkeligheten gjør vi dette hele tiden.) Reaksjoner (eller intuisjoner) som består etter denne kritiske granskningen er — iallfall fram til neste gang jeg gransker dem — mine veloverveide oppfatninger. Det neste steget består i at vi generaliserer fra disse veloverveide oppfatningene og forsøker å formulere regler og prinsipper, som disse oppfatningene impliserer. Prinsippene har implikasjoner og alle disse implikasjonene er ikke umiddelbart synlige. Det kan derfor oppstå en spenning mellom enkelte prinsipper og våre veloverveide oppfatninger. Av og til vil da en veloverveid oppfatning bli styrket i vår normative ”sensibilitet”, mens andre oppfatninger blir endret eller forkastet. Det foregår et samspill mellom prinsipper og våre oppfatninger, hvor målet er å få et koherent sett av veloverveide oppfatninger. De oppfatninger vi aksepterer, selv om de kun er foreløpige, kalles på dette nivået for trang reflektert likevekt. Siste stadium består i at vi tar våre veloverveide oppfatninger og prinsipper (i moralteori og politisk teori) og plasserer dem under et kritisk lys som består av alle våre bakgrunnsoppfatninger, både empirisk og filosofisk, inkludert vår kunnskap om mennesket, samfunnet og verden. I denne situasjonen er det ikke noe tema som er for lite eller for stort til at det ikke skal tas med i vurderingen. Bred reflektert likevekt er det punktet hvor våre veloverveide oppfatninger, prinsipper i moralteori eller politisk teori og vår bakgrunnsforståelse utgjør et koherent hele (Richardson i Richardson og Weitman (eds.) 1999).

Det har vært knyttet to tolkninger til ideen om reflektert likevekt, den ene konservativ og den andre radikal. (Dette må ikke forstås som politisk konservatisme eller politisk radikalisme.) Ifølge den konservative tolkningen finnes det en bestemt gruppe av opprinnelige normative reaksjoner, som ikke vil forlates, men som ved spesielle anledninger kun vil kreve nødvendige endringer av våre prinsipper i moralteori og politisk teori. Mens ifølge den radikale teorien er alt åpent for endring. Både våre opprinnelige normative reaksjoner, våre prinsipper og bakgrunnsforståelser kan bli oppgitt eller endret i bred reflektert likevekt. Noen hevder at Rawls vakler mellom disse tolkningene (f.eks: Brown 1986), men det finnes ikke noe i hans begrunnelse som forplikter han til den konservative tolkningen (Thomas 2000). Jeg vil hevde at det å tolke han slik er basert på en feil forståelse av rollen som reflektert likevekt spiller i Rawls’ rettferdighetsteori. Det Rawls gjør er å gjennomføre et tankeeksperiment og fra dette tankeeksperimentet framstår de to rettferdighetsprinsippene som *Justice as Fairness* baseres på. Men dette hypotetiske tankeeksperimentet er ikke ment å illustrere en framgangsmåte for å oppnå reflektert likevekt. Det er i virkeligheten partene i den

opprinnelige posisjon – det vil si vi som lesere av *A Theory of Justice*, som skal gjennomføre denne prosessen, og Rawls' påstand her er at hans to rettferdighetsprinsipper vil bli stående etter at vi har nådd et stadium av bred reflektert likevekt.

Teorien om rettferdighet ved reflektert likevekt kan skisseres slik:

- *Enhver etisk teori må ta utgangspunkt i våre etiske intuisjoner om konkrete tilfeller (data)
- *Enhver etisk teori må formulere generelle etiske prinsipper og begrunnelse for disse
- *Enhver etisk teori må tilstrebe en harmoni/koherens mellom enkeltintuisjoner og generelle prinsipper

Dette kan forstås som en sokratisk dialog eller holisme hvor data og hypotesen støtter hverandre gjensidig, det vil si at teorien ikke hviler på data alene. Prinsipper støtter opp om hverandre og utfyller hverandre, og de kan ikke bedømmes i isolasjon fra deres rolle i teorien. Reflektert likevekt blir da endelig begrunnelse i etikken og gir gyldighet (Wetlesen 1987). Rawls' rettferdighetsteori består da av fire nivåer:

- Nivå 1: Veloverveide standpunkter til konkrete enkeltsaker (etiske intuisjoner)
- Nivå 2: Rettferdighetsprinsippene valgt av frie og like parter i en rimelig valgsituasjon
- Nivå 3: Begrunnelsen av den *opprinnelige posisjon*
- Nivå 4: Meta-etikk: reflektert likevekt — overlappende enighet

Rawls bygger opp en trinnvis konkretisering av rettferdighet i en stat (Graham 2007), slik:

- *Den opprinnelige posisjon hvor man velger generelle rettferdighetsnormer
- *Etableringen av grunnloven i en stat (Her skal ytterste rammenormer ivaretas og maktfordeling fastslås i grunnloven)
- *Løpende lovgiving
- *Partikulære avgjørelser innenfor rammene av løpende lovgivning

2.4 KANTIANSK KONSTRUKTIVISME

Rawls hadde tidlig sympati for Kants moralfilosofi og i *A Theory of Justice* forsøker han å bygge på sentrale ideer hos Kant, samtidig som han forsøker å forbedre enkelte av disse ideene. Når Rawls mot den utilitaristiske forståelsen insisterer på å understreke den enkeltes betydning viderefører han Kants oppfatning av respekt for personer. For Kant var ikke

moralsk sanne premisser noe som påtvinges oss av vår psykologi eller av evige begrepsmessige forhold, som er sanne uavhengige av oss. Kant argumenterte derimot for at moralloven er en lov som fornuften gir seg selv, og at den derfor er en selvpålagt og autonom lov. Kants posisjon innebærer at vi ikke behøver å tro det andre mener moral krever, men at den rasjonelle (Vernünftig) natur i hver enkelt av oss deler en samlet morallov, som er gyldig for alle, nemlig det kategoriske imperativ.

Rawls hevder at den *opprinnelige posisjon* dekker Kants viktigste ideer. Den *opprinnelige posisjon* er etablert slik at partene avspeiler vår natur som fornuftig og rasjonell, som er Rawls' tolkning og forståelse av det kantianske adjektivet Vernünftig. Mot denne bakgrunn skal partene velge rettferdighetsprinsipper, hvor oppgaven med å velge disse prinsippene kan forstås som en variant av ideen om autonomi. I konstruksjonen av den *opprinnelige posisjon* forsøker Rawls også å løse det han så som to avgjørende vanskeligheter med Kants moralteori, faren for en tom abstraksjon (som påtalt av Hegel) og vanskeligheten med å sikre at moralloven tydelig uttrykker (som Kant mente den måtte) vår natur som frie og likeverdige når det gjelder fornuft og rasjonalitet (Richardson i Richardson og Weitman (eds.) 1999). Rawls tar opp spørsmålet om abstraksjon på mange måter, kanskje mest grunnleggende når han gir slipp på Kants mål om å finne noen a priori grunnlag for moralen:

A theory of justice is subject to the same rules of method as other theories. Definitions and analysis of meaning do not have a special place: definition is but one device used in setting up the general structure of theory. Once the whole framework is worked out, definitions have no distinct status and stand or fall with the theory itself. In any case, it is obviously impossible to develop a substantive theory of justice founded solely on truths of logic and definition. The analysis of moral concepts and the a priori, however traditionally understood, is too slender a basis. Moral theory must be free to use contingent assumptions and general facts as it pleases. There is no other way to give account of our considered judgments in reflective equilibrium. This is the conception of the subject adopted by most classical British writers through Sidgwick. I see no reason to depart from it. (Rawls 1999a:44-45)

En annen egenskap som reduserer det abstrakte i Rawls' teorier er hans fokus på institusjoner som de grunnleggende strukturer i samfunnet. Dette fokuset på institusjoner kan også sees på som en videreføring av Hegels innsikt i ideen om at menneskelig frihet bare kan oppnås sammen med en samlende konkret sosial struktur i samfunnet. Og selv om Rawls i den *opprinnelige posisjon* benytter et *slør av uvitenhet* og dermed fratar partene mulighet til å kjenne til bestemte egenskaper hos personene de representerer, tillater Rawls (i motsetning til Kant) at en moralteori kan benytte kontingente antagelser og generelle fakta om mennesket og verden. Den *opprinnelige posisjon* tar også opp det andre problemet med Kants moralteori, problemet med å finne en "riktig formulering":

The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant's conception of autonomy and the categorical imperative within the framework of an empirical theory. (ibid:226)

Å være autonom for Kant vil si å handle ut fra en lov man pålegger seg selv, en lov som passer med vår natur som frie og likeverdige, fornuftige og rasjonelle vesener. Når partene i den *opprinnelige posisjon* velger prinsipper bygger de inn denne ideen om autonomi. Hvordan partene representerer likeverd og rasjonalitet er tydelig, for de er i en lik situasjon og de er definert til å inneha lik rasjonalitet. Fornuftighet inngår også i den *opprinnelige posisjon*, ikke først og fremst på grunn av partenes rasjonalitet, men på grunn av de begrensninger og restriksjoner som pålegges dem ved bruken av et *slør av uvitenhet*. *Sløret av uvitenhet* uttrykker også et avgjørende aspekt ved vår frihet, nemlig vår frihet til å tilslutte oss prinsipper uavhengig av historisk kontingens og det samfunnet vi blir født inn i:

My suggestion is that we think of the original position as in important ways similar to the point of view from which noumenal selves see the world. The parties qua noumenal selves have complete freedom to choose whatever principles they wish: but they also have a desire to express their nature as rational and equal members of the intelligible realm with precisely this liberty to choose, that is, as beings who can look at the world in this way and express this perspective in their life as members of society. They must decide, then, which principles when consciously followed and acted upon in everyday life will best manifest this freedom in their community, most fully reveal their independence from natural contingencies and social accident. Now if the argument of the contract doctrine is correct, these principles are indeed those defining the moral law, or more exactly, the principles of justice for institutions and individuals. The description of the original position resembles the point of view of noumenal selves, of what it means to be a free and equal rational being. Our nature as such beings is displayed when we act from the principles we would choose when this nature is reflected in the conditions determining the choice. Thus, men exhibit their freedom, their independence from the contingencies of nature and society, by acting in ways they would acknowledge in the original position. (ibid:225)

Rawls forsøk på å løse "formuleringsproblemet" fører han fram til en tydeligere beskrivelse av partenes motivasjon, hvor han tilskriver partene en høyere-ordens-interesser, kjennetegnet av de to moralske evnene. Rawls skriver i *Political Liberalism*:

I begin by listing in summary fashion the basic elements of the conceptions of citizens as reasonable and rational. (...) First, the familiar: these are a) the two moral powers, the capacity for a sense of justice and the capacity for a conception of the good. As necessary for the exercise of the moral powers we add b) the intellectual powers of judgment, thought, and inference. Citizens are also assumed c) to have at any given time a determinate conception of the good interpreted in the light of a (reasonable) comprehensive view. Finally, we suppose d) that citizens have requisite capacities and abilities to be normal and cooperating members of society over a complete life. (Rawls 1996:81)

Som tidligere nevnt vil evnen til rettferdighetssans si evnen til å forstå, anvende og handle ut fra de prinsippene for politisk rettferdighet som spesifiserer rimelige samarbeidsbetingelser. Evnen til å ha en oppfatning av det gode vil si evnen til å ha, å revurdere og på en rasjonell måte strebe etter, en oppfatning av det gode, hvor en slik oppfatning er et ordnet sett av endelige mål som spesifiserer en persons oppfatning av hva som er verdifullt i et menneskeliv. De moralske evnene er det personer innehar som fornuftige og rasjonelle vesener.¹⁴ Det rasjonelle korresponderer til Kants hypotetiske imperativ, som krever at vi skal benytte de midlene som er mest effektive til å nå de målene vi har, mens det fornuftige korresponderer til Kants kategoriske imperativ; moralloven, som krever at vi skal gjøre det som er rett uavhengig av de målene vi har. Oppfattelsen av personer som fornuftige og rasjonelle, vil da si å tilskrive dem et sett av "higher-order powers". I tillegg til det rasjonelle, er det først evnen til å handle slik at vi fremmer våre mål, vår forståelse av det gode og forfølge det ved å velge effektive midler for å oppnå disse, og for det andre at vi har evnen til å handle slik at vi kan revurdere våre mål når vi ser grunn til å gjøre det. For det tredje vil fornuftig også si at vi har evnen til å handle slik at vi fremmer vår evne til å handle ut fra en "effektiv" forståelse av rettferdighet; vi kan handle rett. På denne måten støtter den kantianske forståelsen av personers fornuftige og rasjonelle evner direkte Rawls' begrunnelse — i sine senere arbeider — for motivasjonen til partene. Selv om disse begrunnelsene også er til stede i *A Theory of Justice*, er det kun i Rawls' senere arbeider at han benytter denne ideen til å forsvare å utdype motivasjonen til partene i *den opprinnelige posisjon*. Rawls' begrunnelse for de moralske evnene forklarer hvorfor det gir mening å postulere at partene er motivert i å sikre primærgodene. I *Political Liberalism* beskriver Rawls motivasjonen slik:

(...) the parties in the original position have no direct interests except an interest in the person each of them represents and they assess principles of justice in terms of primary goods. In addition, they are concerned with securing for the person they represent the higher-order-interests we have in developing and exercising our two moral powers and in securing the conditions under which we can further our determinate conception of the good, whatever it is. (ibid:105-106)

Her er motivasjonen til partene i *den opprinnelige posisjon* utvidet ved at disse bryr seg om de moralske evnene i samfunnet, og også ved en utvidelse av disse personenes evne til å forfølge det de bryr seg om og er forpliktet til. Rawls' antagelse om motivasjonen til partene

¹⁴ I sine senere arbeider understreker Rawls at partene i *den opprinnelige posisjon* er interessert i de høyereordens-interesser for å utvikle og utøve de moralske evnene. (Partene i *den opprinnelige posisjon* blir enige om de to rettferdighetsprinsippene, fordi disse gjør det mulig for enhver å skaffe til veie de nødvendige primærgoder, som gjør det mulig å realisere de moralske evnene).

innbefatter et åpent moralsk innhold og rettferdiggjøres med åpne moralske grunner. Målet for Rawls i *Political Liberalism* er, slik det var i *A Theory of Justice*, å plassere i den opprinnelige posisjon en rekke relativt ukontroversielle, relativt bestemte oppfatninger blant våre veloverveide moralske overveielser og på denne basis bygge et argument for bestemte rettferdighetsprinsipper. Dermed framstår primærgodene som det som objektivt behøves av moralske personer som utøver rollene som frie og likeverdige borgere. Rawls hevder at dette er den beste forklaring vi kan gi i møtet med et faktum som fornuftig pluralisme. Han skriver dette i *Political Liberalism*:

The thought is that this construct provides, given the fact of reasonable pluralism, the best available standard of justification of competing claims that is mutually acceptable to citizens generally. (ibid:188)

Framgangsmåten som Rawls anbefaler er derfor det han beskriver som ”kantiansk konstruktivisme”.¹⁵ Den er konstruktivistisk fordi vi først blir styrt/dirigert til konstruksjonen av en fair prosedyre, hvor tanken er at dersom prosedyren er fair vil utfallet være rettferdig, altså en ren prosessuell rettferdighet. Framgangsmåten er kantiansk fordi Rawls, på samme måte som Kant, ønsker å gi en begrunnelse for rettferdige moralske prinsipper, som ikke er avhengig av legitimitet som baseres på den vaghet som finnes i den menneskelige natur, som menneskelig begjær, lidenskap eller instinkter. Kantiansk konstruktivisme er et forsøk på å få dette til.

2.5 RETTFERDIGHETSPRINSIPPENE

Justice as Fairness er det navnet Rawls setter på de to prinsippene han forsvarer i *A Theory of Justice*. Det første prinsippet viser til den konstitusjonelle strukturen (rammene), mens det andre prinsippet henviser til to forskjellige aspekter av de grunnleggende strukturer i samfunnet. Slik presenteres disse prinsippene i *A Theory of Justice* (1999a:266):¹⁶

¹⁵ I essayet *Justice as Fairness; Political not Metaphysical* framhever Rawls at en mer presis formulering vil være: ”A Kantian Constructivism in Political Philosophy” (Rawls 1985:224).

¹⁶ I *Justice as Fairness. A Restatement* (2001:42-43) gir Rawls en revidert versjon av de to rettferdighetsprinsippene, og formulerer dem slik:

- (a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and
- (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions; first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle).

Rawls begrunner justeringen av det første prinsippet med behovet for at like, grunnleggende friheter spesifiseres gjennom en bestemt liste: tanke og samvittighetsfrihet; politiske friheter, foreningsfrihet, i tillegg til rettigheter og friheter som er betinget av personlig frihet og integritet, og de rettighetene og frihetene som hører til i en rettsstat. Revisjonen av det andre prinsippet er ifølge Rawls rent stilistisk (ibid.).

FIRST PRINCIPLE

Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

SECOND PRINCIPLE

Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

- (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and
- (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

Rawls beskriver deretter prioriteringen av disse.¹⁷

Det første prinsippet, kalt frihetsprinsippet, hevder at samfunnet må sikre enhver borger en lik rett til en fullt tilstrekkelig ordning av grunnleggende rettigheter og friheter, som kan forenes med samme ordning av grunnleggende rettigheter og friheter for andre. Dette prinsippet gjelder politiske og sivile rettigheter slik som stemmerett, rett til å stille til valg, tankefrihet, forsamlingsfrihet og rett til eiendom.¹⁸ Det andre prinsippet, kalt velferdsprinsippet, henviser derimot til aspekter i de grunnleggende strukturer som former fordelingen av muligheter, stillinger, inntekt, formue og sosiale fordeler. Første delen av det andre prinsippet er kjent som forskjellsprinsippet og krever at de sosiale og økonomiske ulikhetene som aksepteres må være slik at de er til størst fordel for de minst begunstigede borgerne i

¹⁷ I A *Theory of Justice* behandler også Rawls plikter (duties) og forpliktelser (obligation) som gjelder enkeltindivider, men disse er tydelig atskilt fra dem som gjelder den grunnleggende strukturen. Etter å ha valgt rettferdighetsprinsipper som gjelder institusjonene skal partene også velge prinsipper som angår den enkelte. Dette er prinsipper Rawls har skrevet lite om siden utgivelsen av boken i 1971. Her beskrev Rawls dem som "an essential part of a conception of right" (Rawls 1999a:293), og gjør her en distinksjon mellom "natural duties" og "obligations".

Når Rawls beskriver den gjensidige plikten borgerne i samfunnet har til å hjelpe hverandre vektlegger han et videre perspektiv enn Kant. For Kant var grunnlaget for å foreslå denne plikten at det kan oppstå situasjoner hvor vi har behov for hjelp fra andre (Kant [1795]2002), mens Rawls hevder det vil høyne kvaliteten på dagliglivet: "The public knowledge that we are living in a society in which we can depend upon others to come to our assistance in difficult circumstances is itself of great value. It makes little difference that we never, as things turn out, need this assistance and that occasionally we are called on to give it (...). The primary value of the principle is not measured by the help we actually receive but rather by the sense of confidence and trust in other men's good intentions and the knowledge that they are there if we need them. Indeed, it is only necessary to imagine what a society would be like if it were publicly known that this duty was rejected." (Rawls 1999a:298)

*Rawls behandler også rettferdighet mellom generasjoner (The Just Savings Principle).

¹⁸ Rett til eiendom betyr ikke nødvendigvis en rett til å eie produksjonsmidler, men rett til å inneha personlig bolig. Dette begrunner Rawls med at dette kan sees på som nødvendig for å sikre en rimelig grad av privatliv (Rawls 2001).

samfunnet.¹⁹ Den andre delen er kjent som sjanseprinsippet og hevder at de sosiale strukturene må tilfredsstille kravene om rimelig likhet av muligheter. Disse prinsippene henviser derfor til tre forskjellige typer primærgoder. Det første prinsippet omhandler rettigheter og friheter, prinsippet om en rimelig likhet av muligheter omhandler muligheter, mens forskjellsprinsippet først og fremst konsentrerer seg om inntekt og formue.

Argumentene for at partene i den *opprinnelige posisjon* vil foretrekke *Justice as Fairness* framfor utilitarisme og andre alternative prinsipper kan deles i to. Først er det spørsmålet om partene vil insistere på å sikre et system av like grunnleggende friheter og gi dem toppprioritet. Dersom de velger det er neste spørsmål om de ønsker at sosiale ulikheter skal reguleres av Rawls' andre prinsipp, som krever en rimelig likhet av muligheter og av forskjellsprinsippet, eller om partene heller ville foretrekke en utilitaristisk løsning.

Når det gjelder den første delen av argumentet i den *opprinnelige posisjon*, er et avgjørende punkt antagelsen om at partene vil vektlegge rettigheter og friheter. Partene kjenner videre til grunnleggende fakta om det å være menneske, og de vet at personene partene representerer og som de velger rettferdighetsprinsipper for, sannsynligvis vil ha bestemte og dype overbevisninger i forhold til et mangfold av omfattende moralske, filosofiske og religiøse livssyn. De har også en høyere-ordens-interesse i å beskytte disse personenes muligheter til å fremme sitt livssyn. Følgelig kan ikke partene ta sjansen på å tillate en mindre grad av samvittighetsfrihet til mindre trossamfunn på grunn av muligheten for at de personene de representerer vil kunne ha en minoritetstro og dermed kunne oppleve påtrykk fra en dominerende tro i samfunnet. Rawls skriver i *Political Liberalism*:

¹⁹ Et sentralt spørsmål er hvem de minst begunstigede i Rawls' teori er? Rawls definerer de minst begunstigede slik: "Thus this group includes persons whose family and class origins are more disadvantaged than others, whose natural endowments (as realized) permit them to fare less well, and whose fortune and luck in the course of life turn out to be less happy, all within the normal range and with the relevant measures based on social primary goods." (Rawls 1999a:83) (Ved uttrykket "all within the normal range" henviser Rawls i sin teori til personer med normale psykologiske behov og evner.) Rawls forsøker ikke å gi en presis og endelig definisjon av hvem de minst begunstigede er, fordi "it seems impossible to avoid a certain arbitrariness in actually identifying the least favored group." (ibid:84) Men han gir to mulige definisjoner: "One possibility is to choose a particular social position, say that of the unskilled worker, and then to count as the least favored all those with approximately the income and wealth of those in this position, or less. Another criterion is one in terms of relative income with less than half of the median may be regarded as the least advantaged segment." (ibid.)

Et problem når det gjelder gruppen "de minst begunstigede" er hvordan man skal plassere dem som bevisst velger en slik plassering. Richard Arneson (1990) illustrerer dette ved å beskrive en person med juristutdannelse og toppekssamener fra et eliteuniversitet, og med evner og muligheter til store inntekter, men som allikevel foretrekker å leve et bohémiliv, noe som resulterer i en marginal inntekt. Arneson argumenter for at vår moralske intuisjon vil fortelle at en slik person bør behandles på en annen måte enn i et tilfelle hvor personen verken har evner eller muligheter til å bedre sin situasjon, en person som Arneson definerer som "one of the deserving poor". Rawls forsøkte å løse dette problemet i sine senere arbeider ved å legge fritid til indeksen av primærgoder (Rawls 1996:181-182), men dette innebærer en del tekniske og begrepsmessige vanskeligheter, slik som hvordan man skal forholde seg til ulønnet arbeid (f.eks. arbeid i hjemmet) (Farrelly 2004). Men det er klart at Rawls' intensjon ikke er at samfunnet skal "sponse" personer som selv har valgt en slik økonomisk og sosial plassering, — de som velger "å tilbringe dagene med å surfe på Californiakysten".

They cannot take chances by permitting a lesser liberty of conscience to minority religions, say, on the possibility that those they represent espouse a majority or dominant religion and will therefore have an even greater liberty. For it may also happen that these persons belong to a minority faith and may suffer accordingly. If the parties were to gamble in this way, they would show that they did not take the religious, philosophical, or moral convictions of persons seriously, and, in effect, did not know what a religious, philosophical, or moral conviction was. (Rawls 1996:311)

Rawls argumenterer for at det er viktig å beskytte evnen til å utøve sin "highest-order power" for eventuelt å kunne endre sitt livssyn, og at det vil kreve en adekvat rekke av grunnleggende friheter.

Den andre delen av argumentet som presenteres i den *opprinnelige posisjon* (hvor det første prinsippet blir tatt for gitt), dreier seg om spørsmålet om sosiale ulikheter. Et avgjørende punkt her er forskjellsprinsippet, som på en tydelig måte peker på en liberal egalitær posisjon. Og selv om det også er diskusjon av Rawls' prinsipp om rimelig likhet av muligheter, er dette spørsmålet mye mindre kontroversielt, både i teori og praksis. Det er først og fremst forskjellsprinsippet som tydeligst ville kreve de største reformene i mange samfunn. Slik den *opprinnelige posisjon* er konstruert foreslår den følgende uformelle argument for forskjellsprinsippet: Fordi likhet er et ideal som er grunnleggende relevant til ideen om rimelig samarbeid, konstruerer den *opprinnelige posisjon* partene symmetrisk og fratar dem informasjon som kunne gjøre at de fikk forhandlingsfordeler i forhold til andre. Mot denne bakgrunn vil partene (i sine overveielser) vurdere å akseptere en situasjon med lik fordeling som fornuftig. Men siden partene kjenner til generelle fakta om menneskelige samfunn, vil partene innse at samfunnet vil kunne bevege seg fra dette utgangspunktet ved å etablere sosiale regler som belønner dem som er særlig produktive, dersom resultatet vil være at alle får det bedre, enn under regler som hadde garantert full likhet. Dette er en type ulikhet som forskjellsprinsippet både tillater og krever, altså avvik fra full likhet dersom dette er til fordel for de minst begunstigede i samfunnet.

Forskjellsprinsippet krever at samfunnet vektlegger situasjonen til de minst begunstigede, men ville partene i den *opprinnelige posisjon* foretrekke forskjellsprinsippet istedenfor en utilitaristisk fordeling? Her vil jeg påpeke at det er viktig å forstå Rawls' fortolkning av den *opprinnelige posisjon*. Rawls' beskrivelse avviker sterkt fra den enklere varianten som blant annet foretrekkes av Harsanyi (1975), som hevder at maximinprinsippet innebærer irrasjonelle konklusjoner, og blant annet gir dette eksemplet:

If you took the maximin principle seriously then you could not ever cross a street (after all, you might be hit by a car); you could never drive over a bridge (after all, it might collapse); you could never get married (after all, it might end in a disaster), etc. If anybody really acted this way he would soon end up in a mental institution. (ibid:595)

Men Rawls foreslår selvfølgelig ikke at folk i dagliglivet skal forholde seg ifølge maximinprinsippet, derimot at det er fornuftig å benytte dette prinsippet i en meget spesiell situasjon, nemlig den *opprinnelige posisjon*. Harsanyi benekter også det, noe som skyldes at for Harsanyi mangler partene ”enhver bestemt motivasjon”, mot en slik forståelse av partene i den *opprinnelige posisjon* skriver Rawls i 1999-utgaven av *A Theory of Justice*:

It is crucial to note that this reasoning presupposes a particular conception of the person. The parties are conceived as having no definite highest-order interests or fundamental ends by reference to which they decide what sorts of persons they care to be. They have, as it were, no determinate character of will. They are, we might say, bare-persons: as settled by certain comparison rules, they are equally prepared to accept as defining their good whatever evaluations these rules assign to realization of their, or anyone else's final ends, even if these evaluations conflict with those required by their existing fundamental interests. But we have assumed that the parties do have a determinate character and will, even though the specific nature of their system of ends is unknown to them. They are, so to speak, determinate-persons: they have certain highest-order interests and fundamental ends by reference to which they would decide the kind of life and subordinate aims that are acceptable to them. It is these interests and ends, whatever they are, which they must try to protect. Since they know that the basic liberties covered by the first principle will secure these interests, they must acknowledge the two principles of justice rather than the principle of utility. (Rawls 1999a:152)

Dersom partene i den *opprinnelige posisjon* kun hadde benyttet rasjonalitet (slik det var lett å tolke rasjonalitet i førsteutgaven av *A Theory of Justice*) når de valgte prinsipper, ville de valgt prinsipper som ville maksimere forventet nytte, og siden det er hva prinsippet om gjennomsnittlig utilitarisme gjør, ville partene valgt det.²⁰ Men som sagt avviker Rawls fra en slik versjon av tankeeksperimentet ved å tillegge bestemte motivasjoner til partene, selv om en indeks av primærgoder ikke innebærer noen tolkning av hva partene forstår som det gode. Rawls forsvarer ikke primærgodene som goder i seg selv, men som viktige og nødvendige på bakgrunn av hva de kan benyttes til. I sine senere arbeider forsvarte Rawls primærgodene, som det som gjør det lettere for personene partene representerer å forfølge begrepet om det gode. Og selv om partene ikke vet hva begrepet om det gode innebærer, er de opptatt av at personene de representerer får anledning til å oppnå det, noe som også innbefatter muligheten til å revurdere oppfatningen av det gode.

²⁰ Dette er noe Rawls aksepterer: “Clearly the maximin rule is not, in general, a suitable guide for choices under uncertainty. (...) it holds only in situations marked by certain special features. My aim, then, is to show that a good case can be made for the two principles based on the fact that the original position has these features to a very high degree.” (Rawls 1999a:133)

Hvorfor vil så partene i den *opprinnelige posisjon* foretrekke prinsippene i *Justice as Fairness*, inkludert forskjellsprinsippet, i motsetning til gjennomsnittlig utilitarisme? I beskrivelsen av grunnene for å velge forskjellsprinsippet, argumenterer Rawls for at partene vil ha grunn til å benytte maximinregelen. Maximinregelen er en generell regel for valg under usikkerhet og er tydelig forskjellig fra regelen om å maksimere forventet verdi.²¹ Maximinregelen krever at vi skal velge det alternativet hvor minimumet er høyere enn minimumet i ethvert annet alternativ. Anvendt på en teori om sosial rettferdighet er maximinregelen en tilnærming som Rawls beskriver slik:

There is a relation between the two principles and the maximin rule for choice under uncertainty. This is evident from the fact that the two principles are those a person would choose for the design of a society in which his enemy is to assign him his place. (ibid:132-3)

Partene er for Rawls ikke kun “bare-persons”, men “determinate-persons”. De er bekymret for primærgodene og “the highest-order moral powers”, men de vet samtidig at i realiteten er primærgodene som de er innstilt på å oppnå, ikke nødvendigvis de som til sist er viktige for personene de representerer. Derfor vil partene spesielt vektlegge og beskytte personene de representerer mot en sosial fordeling av primærgoder, som vil kunne hindre disse personenes muligheter for å forfølge deres bestemte oppfatning av det gode. Hvis partene derimot hadde en antagelse om det gode, kunne de benytte kunnskapen til å gamble og dermed velge utilitaristiske prinsipper. Men i den *opprinnelige posisjon* vet partene at primærgodene som de er motivert til å søke på en adekvat måte passer alles forståelse av det gode. Det vil derfor være rasjonelt for dem å velge en forsiktig framgangsmåte. Det vil si at de må gjøre hva de kan for å sikre at personene de representerer har et tilstrekkelig utvalg primærgoder, slik at disse personene blir i stand til å forfølge det gode, uavhengig av hva det er.

Når det gjelder bruken av maximinprinsippet vektlegger Rawls et skille mellom usikkerhet og risiko, hvor risiko innebærer et slags objektivt faktagrunnlag som gir mulighet

²¹ I 1999 utgaven av *A Theory of Justice* har Rawls (i et nytt avsnitt) utdypet forståelsen mellom forskjellsprinsippet og maximinregelen: “Finally, a comment about terminology. Economics may wish to refer to the difference principle as the maximin criterion, but I have carefully avoided this name for several reasons. The maximin criterion is generally understood as a rule for choice under great uncertainty, whereas the difference principle is a principle of justice. It is undesirable to use the same name for two things that are so distinct. The difference principle is a very special criterion: it applies primarily to the basic structure of society via representative individuals whose expectations are to be estimated by an index of primary goods. In addition, calling the difference principle the maximin criterion might wrongly suggest that the main argument for this principle from the original position derives from an assumption of very high risk aversion. There is indeed a relation between the difference principle and such an assumption, but extreme attitudes to risk are not postulated; and in any case, there are many considerations in favor of the difference principle in which the aversion to risk plays no role at all. Thus it is best to use the term “maximin criterion” solely for the rule of choice under uncertainty.” (Rawls 1999a:72-73)

for å anslå en sannsynlighet, mens når det gjelder usikkerhet finnes det ingen objektive holdepunkter. Et trekk ved partenes situasjon i den *opprinnelige posisjon* er at de ikke har noen pålitelige grunnlag for å anslå sannsynligheten for at personene de representerer, slutter opp om én omfattende doktrine og ikke en annen. Partene benytter derfor ikke maximinregelen fordi de er motivert av en spesiell psykologi, som gjør dem ekstremt engstelige for usikkerhet. Men det skyldes at det er rasjonelt for dem som verger å gjøre sine vurderinger på en slik måte at de sikrer det som er av altoverskyggende betydning, nemlig å etablere en offentlig rettferdighetsordning som garanterer de grunnleggende rettighetene og frihetene. Det er denne fundamentale betydningen av de interessene partene i den *opprinnelige posisjon* er satt til å forsvare, som rettferdiggjør bruken av maximinregelen (Rawls 2001).

Ifølge Rawls er maximinprinsippet en rasjonell strategi i en situasjon som innebærer tre bestemte egenskaper og den *opprinnelige posisjon* kan framvise alle disse tre egenskapene: For det første: ” (...) the situation is one where knowledge of probabilities is impossible, or at best extremely insecure,” for det andre: “ (...) the person choosing has a conception of the good such that he cares very little, if anything, for what he might gain above the maximin rule,” og for det tredje: “ (...) the rejected alternatives have outcomes that one can hardly accept.” (Rawls 1999a:134) De begrensningene som forpliktelsene pålegger partene i den *opprinnelige posisjon* gir partene gode grunner til å velge rettferdighetsprinsippene i *Justice as Fairness* og avvise den usikkerheten som ligger i å velge prinsipper basert på gjennomsnittlig eller samlet nytte.

Et annet krav er at rettferdighetsprinsippene, som det blir enighet om i den *opprinnelige posisjon* skal kunne bli generelt anerkjent av — og opprettholdes under de betingelser som eksisterer i — et ”well-ordered society”.²² I et velordnet samfunn vil alle

²² Og hva vil det si at et samfunn er et velordnet moderne samfunn? Ifølge Rawls er et samfunn et velordnet samfunn kun hvis følgende tre betingelser er oppfylt (og disse betingelsene er offentlig kjent å være oppfylt): ”To say that a society is well-ordered conveys three things: first (and implied by the idea of a publicly recognized conception of justice), it is a society in which everyone accepts, and knows that everyone else accepts, the very same principles of justice; and second (implied by the idea of the effective regulation of such a conception), its basic structure — that is, its main political and social institutions and how they fit together as one system of cooperation — is publicly known, or with good reason believed, to satisfy these principles. And third, its citizens have a normally effective sense of justice and so they regard as just. In such a society the publicly recognized conception of justice establishes a shared point of view from which citizens’ claims on society can be adjudicated.” (Rawls 1996:35) — Og hvilken individforståelse finnes (i den tradisjonen som eksisterer) i velordnede moderne samfunn? Ifølge Rawls er moralske personer i slike samfunn karakterisert av de to moralske evnene og de to korresponderende høyere-ordens-interesser. Moralske personer har evne og vilje til en stor og ”meningsfull” forståelse av rettferdighet, og evne til å utforme, revidere og rasjonelt forfølge en forståelse av det gode. Korresponderende til disse moralske evnene blir de beveget av de to høyere-ordens-interesser når det gjelder å utøve og utvikle disse evnene. I tillegg har de en: “higher-order interest in protecting and advancing their conception of the good as best they can.” (Rawls 1980:525)

akseptere den samme offentlige forståelsen av rettferdighet og denne allmenne aksepten er ”offentlig kunnskap”. Samfunnet realiserer så på en konsistent måte denne allment aksepterte forståelsen inn i sine institusjoner og alle har dermed en effektiv opplevelse av rettferdighet, som resulterer i at de ønsker å gjøre det rettferdigheten krever av dem. Et velordnet samfunn er derfor en ideell sosial verden.

2.6 RETTFERDIGE INSTITUSJONER, STABILITET OG KONGRUENS

I siste del av *A Theory of Justice* presenterer Rawls sin avsluttende begrunnelse for å velge *Justice as Fairness*. Her forsøker han å vise at vi ville kunne gi vår tilslutning til den rettferdighetsteorien han presenterer, fordi den vil gi oss et stabilt samfunn basert på moralske prinsipper, basert på de verdiene vi verdsetter mest. Han ønsker å vise at *Justice as Fairness* er: ”rooted in human thought and feeling, and tied in with our ends and aspirations.” (Rawls 1999a:343) I denne delen av *A Theory of Justice* viser Rawls hvordan hans rettferdighetsteori også kan finne støtte når stabilitet som et moralsk begrep er klarlagt. Rawls viser her at et rettferdig samfunn også er et godt samfunn, rettferdighet og det gode er kongruente.

Rawls hevder at behovet for stabilitet må vektlegges sterkt i enhver forståelse av rettferdighet. Han skriver:

Just arrangements may not be in equilibrium then because acting fairly is not in general each man's best reply to the just conduct of his associates. To insure stability men must have a sense of justice or a concern for those who would be disadvantaged by their defection, preferably both. When these sentiments are sufficiently strong to overrule the temptations to violate the rules, just schemes are stable. Meeting one's duties and obligations is now regarded by each person as the correct answer to these actions of others. His rational plan of life regulated by his sense of justice leads to this conclusion. (ibid:435)

Samtidig blir behovet for stabilitet og sikkerhet sett i forhold til menneskelig psykologi, sosiologi, statsvitenskap og sosialøkonomi. For å sikre nødvendig stabilitet er det derfor viktig hvordan vi forholder oss til det faktum at noen har større naturlige talenter? Enkelte som har vurdert likheten mellom sosiale og naturlige ulikheter, har hevdet at ingen heller bør ha fordeler av sine naturlige talenter. Men, Rawls formulerer sitt syn slik:

No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society. But, of course, this is no reason to ignore, much less to eliminate these distinctions. Instead, the basic structure can be arranged so that these contingencies work for the good of the least fortunate. Thus we are led to the difference principle if we wish to set up the social system so that no one gains or loses from his arbitrary place in the distribution of natural assets or his initial position in society without giving or receiving compensating advantages in return. (ibid:87)

Det vil si at mens ingen skal tape på grunn av sine ufortjente naturlige ulikheter, kan det være tilfeller hvor alle vil tjene på å tillate slike ulikheter. Ingen fortjener altså å oppnå noen fordel på grunn av sine naturlige talenter, men det vil ikke være urimelig å tillate at noen får slike fordeler i de tilfeller disse også er gunstig for dem som var mindre heldige i det ”naturlige lotteri”. Og det er akkurat det forskjellsprinsippet hevder.

Rawls er bevisst på den betydning tilfeldighetene spiller både når det gjelder flaks og uflaks i et liv. Han hevdet at ingen fortjener den sosiale posisjonen som hun eller han fødes inn i eller de fysiske karaktertrekk den enkelte får ved fødselen. Det vil si at ingen fortjener de karaktertrekk hun eller han er født med, som for eksempel gode evner eller anlegg for hardt fysisk arbeid:

The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that persons are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just and unjust is the way that institutions deal with these facts. (ibid.)

Rawls tar opp spørsmålet om betydningen av de tilfeldige egenskapene vi får ved fødselen stemmer med våre oppfatninger om fortjeneste, slik som at fortjeneste er relevant når det gjelder fordelingsrettferdighet. For eksempel at vi tenderer mot å mene at folk som jobber hardt fortjener å bli belønnet for det, på samme måte som vi lett vil mene at de som har talent fortjener å bli belønnet for å bruke dette talentet, uavhengig av om de opprinnelig fortjente dette talentet. Det er disse spørsmålene Rawls forsøker å klarlegge og han stiller spørsmålet om slike vanlige antagelser om fortjeneste kan eksistere uavhengige av vår forståelse av de grunnleggende institusjoner i samfunnet, særlig institusjonene som kontrollerer eiendomslovene, kontraktlovene og skattelovene, det vil si om de reglene disse institusjonene regulerer i markedet er rettferdige. Rawls argumenterer for at det er urettferdig å utelukkende benytte fortjeneste som grunnlag for fordeling, men at det er mer fornuftig å hevde at om en fortjener, for eksempel en posisjon og inntekt i et arbeidsmarked, avhenger av om de grunnleggende sosiale institusjoner i samfunnet er rettferdig oppbygget. Er de konstruert slik at de sikrer, blant andre ting, en passende avveining mellom anstrengelse og belønning. Det er dette spørsmålet, knyttet til rettferdighet i de grunnleggende strukturer i samfunnet, som er Rawls’ tema.

Ustabile institusjoner vil ikke kunne sikre de frihetene, rettighetene og mulighetene som partene i den *opprinnelige posisjon* er opptatt av å beskytte. I del tre av *A Theory of Justice* hevder Rawls at de institusjonene som konstrueres i samsvar med *Justice as Fairness* vil være stabile, også mer stabile enn de som konstrueres etter utilitaristiske prinsipper. Som

nevnt diskuterer Rawls kun rettferdighetsprinsipper i velordnede samfunn, poenget her er at de relevante prinsippene om rettferdighet er offentlig akseptert og at de grunnleggende sosiale institusjonene er offentlig kjent, eller med god grunn antas å være det.

Sløret av uvitenhet gjorde det ikke mulig for noe enkeltindivid å ha en individuell forståelse av det gode. Men til slutt i *A Theory of Justice* forsøker Rawls å knytte sammen rettferdighet og enkeltindivids forståelse av det gode, ikke som et allment begrep, men innen et velordnet samfunn basert på prinsippene i *Justice as Fairness*. Et stabilt samfunn er et samfunn som fremmer holdninger, slik de er innkapslet i en virkningsfull forståelse av rettferdighet, og som støtter rettferdige institusjoner i samfunnet. Hvis mennesker i et velordnet samfunn har slike holdninger vil det også være et gode for dem som har slike holdninger, og da er det en sammenheng mellom rettferdighet og det gode. Rawls skriver: "This match between justice and goodness I refer to as congruence (...)." (Rawls 1999a:350)

Kongruensargumentet er hos Rawls nært knyttet til betydningen av stabilitet. I den *opprinnelige posisjon* viser Rawls at *Justice as Fairness* samsvarer (i reflektert likevekt) med vår veloverveide forståelse av rettferdighet. En viktig innvendig er hva som gjør at vi vil være så opptatt av spørsmålet om rettferdighet, at dette spørsmålet i bestemte situasjoner ikke vil måtte vike for andre målsettinger i et liv. Rawls knytter her stabilitet til spørsmålet om motivasjon. Et begrep som rettferdighet er stabilt når avvik fra rettferdighet igangsetter krefter som forsøker å opprettholde de rettferdige strukturene i samfunnet. Thomas Hobbes [1651] hevdet at stabilitet behøver en absolutt suverener, men det er uforenelig med Rawls' demokratiske målsetting. Det Rawls gjør er å benytte seg av prinsipper i moralpsykologi for å vise at borgere i et velordnet samfunn kan oppnå faste (psykologiske) disposisjoner når de handler og at disse kan baseres på rettferdige prinsipper. Rawls argumenterer på denne måten for at *Justice as Fairness* er forenlig med den menneskelige natur og kongruent med hva som er det gode for borgere i et velordnet samfunn.

Det som er det gode for den enkelte er den bestemte livsplanen en person rasjonelt ville velge basert på informasjon og veloverveid rasjonalitet. Rawls' kongruensargument baseres på at det er rasjonelt, i den betydning at det vil være et gode for den enkelte å handle rettferdig og fornuftig i et velordnet samfunn. Og siden borgerne i et velordnet samfunn har en oppfatning av rettferdighet, vil det være rasjonelt for dem å kultivere denne evnen til å gjøre det som er rettferdig, fordi det vil resultere i at de vil oppnå de fordelene som finnes i et rettferdig sosialt samarbeid. Hvis vi gir *Justice as Fairness* en kantiansk tolkning vil muligheten til å handle rettferdig være en av evnene som definerer vår natur som rasjonell aktør ved at vi utvikler og utøver denne evnen til rettferdighet, og da vil vi som borgere i

samfunnet realisere vår natur og oppnå moralsk autoritet. Mens det Aristoteles gjør er å benytte et prinsipp basert på en psykologisk lov, som impliserer at det er rasjonelt å ønske å utvikle de høyere evner vi har innebygget i vår menneskelige natur. I et velordnet samfunn beskriver Rawls optimale betingelser for å utøve rettferdighet. I en slik situasjon vil det være rasjonelt å kultivere egenskapen (dygden) å handle rettferdig, og dermed oppnå moralsk autonomi. På denne måten blir rettferdighet og moralsk autonomi de iboende og de høyeste goder i et velordnet samfunn, et samfunn som vil være preget av en innebygget stabilitet (Freeman i Freeman (ed.) 2003).

Rawls' (kantianske) kongruensargument er et svar på hvordan rettferdighet kan forenes med det som er det gode for mennesket. Jeg vil hevde det er et av Rawls' mest originale bidrag til moralfilosofi og politisk filosofi, samtidig som det innebærer komplikasjoner som etter hvert førte til at han revurderte sitt syn. Dette fordi problemet med kongruens er at det kommer i konflikt med fornuftig pluralisme i moderne liberale samfunn, som aksepterer en rekke religiøse, filosofiske og moralske livssyn, som nødvendigvis ikke oppfatter moralsk autonomi som et iboende gode.²³

²³ I senere arbeider beskrev Rawls forholdet mellom det rette og det gode mindre ambisiøst: "For in the well-ordered society of justice as fairness, the just and the good (as specified by that political conception) fit together in such a way that citizens who count as part of their good being reasonable and rational and being seen by others as such, are moved by reasons of their good to do what justice requires. Among these reasons is the good of political society itself (...)." (Rawls 2001:202)

3.0 EN DISKUSJON AV JUSTICE AS FAIRNESS I FORHOLD TIL

ANDRE POSISJONER I POLITISK FILOSOFI

3.1 JUSTICE AS FAIRNESS VERSUS ROBERT NOZICKS ENTITLEMENT THEORY

Den libertarianske teori om rettferdighet er utviklet fra en utdypning av et formelt prinsipp, som presiserer rettigheter til sosial og økonomisk frihet. Ifølge denne teorien består sosial rettferdighet ikke i noen bestemt fordeling av ressurser eller noen bestemt målsetting, men kun i en ubegrenset bruk av rettferdige prosedyrer (Paul 1981). Et fritt samfunn og et fritt marked skal ikke baseres på sosial planlegging, men på individuelle valg. Politisk intervensjon i markedssystemet, slik som omfordeling av penger og andre ressurser, ødelegger sosial rettferdighet fordi dette reduserer individuell frihet. Den sentrale tankegangen i libertariansk teori er vektleggingen på tydelige prosesser, prosedyrer eller mekanismer som sikrer det som kalles frihetsrettigheter i den sosiale og økonomiske virkelighet. Typisk i libertariansk teori er at tvang, begrensning på frihet ved hjelp av trusler, kun kan forsvares for å forebygge eller straffe kriminell aktivitet, slik som trussel om skade eller det å bryte kontrakter (ibid.).

I den libertarianske teorien er de sentrale mekanismer de som styrer og regjerer i et fritt markedssystem. Libertarianere beskriver det økonomiske systemet på samme måte som Adam Smiths klassiske teori gjør: mennesker som deltar i markedet og handler etter personlig egeninteresse er med å danne et mønster som totalt sett fremmer interessene til samfunnet sett som en helhet. Folk blir sett på som frie individer som deltar i sosiale og økonomiske forpliktelser i markedet, hvor den enkelte beslutningstager handler ut fra en bevisst egeninteresse. Ut fra dette synet er det ingen grunn til at staten skulle gripe inn og omfordele ressurser til vanskeligstilte grupper i samfunnet, for eksempel til enkelte enslige foreldre. For det å få barn er et valg, og velger man å få barn, da er det foreldrene og kun de som er økonomisk ansvarlige for barnet. Dette valget skal ikke andre — som ikke valgte å skaffe seg barn — være med å finansiere gjennom trygdesystemet. Jeg kan ikke kreve at andre skal betale for mine valg. I libertariansk teori blir derfor valg sett på som et moralsk relevant grunnlag for å diskriminere mellom individer når det gjelder fordeling av sosiale og økonomiske byrder og fordeler, dette fordi valget er fritt. Denne egenskapen støtter Nozicks karakterisering av det underliggende formelle prinsipp i libertariansk teori: "From each as they choose, to each as they are chosen." (Nozick 1974:160)

Libertarianere benekter derfor konklusjonen om at et egalitært mønster i fordelingspolitikken representerer et normativt ideal om hvordan penger og ressurser i et

samfunn skal fordeles. Slik libertarianere ser det, kan individer være like i en rekke moralsk viktige sammenheng, men det er en misforståelse av begrepet rettferdighet å hevde at mennesker a priori kan kreve en lik økonomisk fordeling. Libertarianere understreker at den enkelte har en fundamental rett til resultatet av sitt eget arbeid og at denne retten må aksepteres selv om resultatet vil føre til store økonomiske ulikheter og livsmuligheter i samfunnet (Paul 1981). Men her må det samtidig sies at en libertarianer ikke vil være imot et utilitaristisk eller egalitaristisk fordelingsmønster, hvis dette fordelingsmønsteret blir valgt frivillig av den enkelte. Sosial rettferdighet går derfor ikke ut på å samle inn og fordele sosiale og økonomiske ressurser, dersom denne fordelingen eller omfordelingen ikke er kontraktmessig akseptert av de som ressursene blir tatt fra. I den libertarianske teorien vil individene vurdere prisen på enkelte tilgjengelige varer og tjenester som for kostbare for den enkelte, men i et velfungerende markedssystem vil den aldri være urettferdig. Derfor vil en libertarianer for eksempel si det er beklagelig at en enslig forelder ikke har råd til å ha barnet i en populær barnehage, men det vil ikke være unfair eller urettferdig.

Den enkeltes rettigheter når det gjelder sosial rettferdighet blir understreket av Nozick i boken *Anarchy, State, and Utopia* (1974). Nozick ser på sosial rettferdighet i forhold til fundamentale rettigheter som utledes fra tre prinsipper: rettferdig ervervelse, rettferdig overføring og rettferdig beriktigelse. Det finnes ikke noen rettferdige fordelingsmønstre uavhengig av prosedyrene i et fritt markedssystem. Rettferdighet betyr at markeds-mekanismene får fungere mest mulig uhindret, ikke i et spesielt resultat, slik som en lik fordeling av ressurser eller like muligheter. Mer presist ser Nozicks *Entitlement Theory* slik ut:

1. *A Principle of Transfer*. Det som er rettferdig skaffet til veie på en rettferdig måte, kan fritt overføres til andre.
2. *A Principle of Just Initial Acquisition*. En begrunnelse på hvordan folk opprinnelig kom til å eie ting (ting som kan overføres ifølge prinsipp 1).
3. *A Principle of Rectification of Justice*. Hvordan forholde seg til ting eller eiendom skaffet til veie eller overført på en urettferdig måte.

I *Anarchy, State and Utopia* kaller Nozick sin teori om sosial rettferdighet for en "entitlement theory", altså en rettighetsbasert teori om rettferdighet. Det passende ved denne beskrivelsen kan sees tydelig når man leser de første linjene i boka:

Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights). So strong and far-reaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do. (ibid:ix)

Slik forsvarer Nozick en stat som baserer seg på et minimum av offentlige inngrep og reguleringer, også kalt “nattvektterstaten”, det vil si en stat hvor det offentlige kun griper inn for å beskytte de fundamentale rettigheter knyttet til “entitlement” til sine borgere.

Nozick hevder at Rawls’ teori om rettferdighet, *Justice as Fairness*, ikke tar hensyn til det viktige momentet at når det gjelder ting i verden er det noen som i utgangspunktet har en eiendomsrett til disse. Men, jeg vil hevde det er fullt mulig i en teori om fordelingsrettferdighet å ta hensyn til betydningen av det historiske forløpet til ervervelse og senere overførsel av eiendom og verdifulle ressurser uten å benytte Nozicks historiske *Entitlement Theory*. Det kan skje ved å utdype hjemmel til eiendom og eiendomsrettigheter, som gjør den historiske bakgrunnen til denne eiendomsretten relevant til spørsmålet om hvem som skal eie hva, selv om den historiske bakgrunnen kun er en av flere grunner som må vektlegges, og det er nettopp hva Rawls gjør. Rawls tillater at mennesker har eiendomsretten til det de har skaffet på en rettferdig måte, men han vil begrense denne tillatelsen på to måter. Først ved å definere eiendomsrett til noe på en slik måte at det ikke skal bringe i fare rimelige muligheter til alle (fair opportunity), og for det andre ved å begrense hjemmel til eiendom, slik at ingen skal ha mer enn andre med mindre det at noen har mer indirekte vil være til gunst for de minst begunstigede (Kukathas & Pettit 1990). Jeg vil hevde at det faktum at *Justice as Fairness* tar hensyn til ervervelse og overførsel av eiendeler gjør at Nozicks anklager mister mye av sin styrke. Nozick forsøker å framstille Rawls’ teori som en manna-fra-himmelen modell, som om partene i den *opprinnelige posisjon* først og fremst frarøvet folk det de eier, og så fordelte dette ifølge et strukturelt ideal. Men partene i den *opprinnelige posisjon* diskuterer ikke det som allerede eies, men hvordan de godene som enda ikke er ervervet eller produsert bør fordeles. Nozicks manna-fra-himmelen konstruksjon holder derfor fram et bilde hvor partene debatterer fordelingen av goder som allerede er produsert og derfor produsert uten forventninger om de begrensninger på fordeling, som ligger i de prinsippene som etableres i den *opprinnelige posisjon*. Men i den *opprinnelige posisjon* debatterer nettopp partene om hvilke offentlige fordelingsprinsipper, som produksjon og ervervelse burde underlegges. Nozicks ”misforståelse” av Rawls’ teori gjør at han kan rette en kritikk som ikke er berettiget, slik som dette spørsmålet: “Isn’t it implausible that how holdings are produced and come to exist has no effect at all on who should own what?” (Nozick 1974:155) Men Rawls hevder ikke at den historiske ervervelse eller produksjon ikke har noen betydning i

fordelingsrettferdighet. Han hevder ikke at den historiske bakgrunnen er irrelevant, men han vektlegger betydningen og relevansen av denne anerkjennelsen annerledes enn Nozick.

Nozick hevder også at Rawls' teori, og enhver annen teori om et strukturelt ideal om rettferdighet, vil ha den uutholdelige konsekvensen at staten uavbrutt må blande seg inn i hva folk gjør og at intet slikt ideal "(...) can be continuously realised without continuous interference with people's lives." (ibid:xx) Han illustrerer denne anklagen ved hjelp av "Wilt Chamberlain-eksempelet". Wilt Chamberlain var en populær basketballspiller, som folk gjerne ville betale litt ekstra for å oppleve, men denne gevinsten som Chamberlain dermed oppnådde, ville komme til å bli skattlagt av det offentlige til en bestemt prosentsats. Nozick hevder at Chamberlain fratas noe av sin rettferdig fortjente formue for å opprettholde et strukturelt ideal. Jeg vil påstå at også denne antagelsen er basert på en "misforståelse", fordi Rawls aldri ville tillate et system hvor staten kontinuerlig grep inn i folks liv på den måten Nozick antar. Det er en viktig forskjell som Nozick ser bort fra, nemlig forskjellen mellom et lovverk som er offentlig kjent og hvor et strukturelt ideal avgjør skattenivået, og et regime som ved forgodtbefinnende tillater staten å gripe inn mot enkeltindivider. Rawls gjør dette tydelig i essayet *The Basic Structure as Subject* (1978):

Taxes and restrictions are all in principle foreseeable, and holdings are acquired on the known condition that certain corrections will be made. The objection that the difference principle enjoins continuous and capricious interference with private transactions is based on a misunderstanding. (ibid:164)

Det virker som Nozick godtar denne forskjellen som Rawls understreker, men han vender seg raskt fra dette til et retorisk spørsmål: "But if some time limit is to be set on how long people may keep resources others voluntarily transfer to them, why let them keep these resources for *any* period of time? Why not have immediate confiscation?" (Nozick 1974:163) Men dette spørsmålet er feilplassert. I Rawls' teori må partene i den *opprinnelige posisjon* velge rettferdighetsprinsipper som skal tjene som det offentliges regulering av samfunnet.²⁴ Det er klart at ingen av partene i den *opprinnelige posisjon* kunne se med tilfredshet på at det fantes muligheter til at det for eksempel skulle aksepteres at staten på forgodtbefinnende kunne tillates å gjøre økonomiske inngrep hos enkeltmennesker. Det som er Rawls' intensjon er at de grunnleggende strukturer og regler i samfunnet må være konstruert på en rettferdig måte

²⁴ Samtidig er de grunnleggende strukturer hele tiden åpne for revisjon: "Even if everyone acts fairly as defined by rules that it is both reasonable and practicable to impose on individuals, the upshot of many separate transactions will undermine background justice. This is obvious once we view society, as we must, as involving cooperation over generations. Thus even in a well-ordered society, adjustments in the basic structure are always necessary." (Rawls 1978:164)

og når disse er kommet på plass skal borgerne fritt kunne leve sitt liv uten noen frykt for vilkårlig innblanding fra det offentlige.

Nozicks politiske filosofi representerer en utfordring til moderne velferdssamfunn, som nettopp baserer seg på en større eller mindre grad av offentlig aktivitet og omfordeling. Når det offentlige griper inn og omfordeler økonomiske ressurser, begrunnes det ofte nettopp ut fra tanken om sosial rettferdighet. Dette kjennetegnes særlig i skattepolitikken hvor høyinntektsgrupper prosentvis skattlegges mye høyere enn lavinntektsgrupper, det vil si at staten griper inn og regulerer et fritt fungerende markedssystem, som resulterer i omfordeling til mange svakstilte grupper og individer i samfunnet.

Det sentrale når det gjelder omfordeling eller fordeling av ressurser, blir understreket av Nozick slik: "From the point of view of an entitlement theory, redistribution is a serious matter indeed, involving as it does, the violation of peoples rights." (ibid:168) Rettferdighet i Nozicks teori er derfor utelukkende knyttet til rettferdige prosedyrer i et fritt markedssystem, og dreier seg ikke om omfordeling av ressurser. En aktiv stat som omfordeler fra de mer velstående til de mindre velstående i et samfunn, må nødvendigvis ha makt til å inndrive disse ressursene (også fra de mer velstående som kunne tenkt å beholde mer av inntekten og formuen selv), som for Nozick er en form for tyveri gjennom skattlegging. En libertarianer ønsker et system hvor for eksempel utgiftene til helsevesenet er basert på frivillig forsikring betalt av den enkelte. Et slikt frivillig system er å foretrekke fordi man vil slippe å få sin eiendom eller inntekt tvangsbeskattet av det offentlige, for at staten skal finansiere hjelp til andre i samfunnet. For Nozick er bruk av skattesystemet for å redusere fattigdom eller redde liv gjennom avansert medisinsk forskning, en form for sosial ingeniørbygging basert på hva et flertall i befolkningen foretrekker og ikke på sosial rettferdighet (Beauchamp 1991). Som en konsekvens av denne tenkningen presenterer Nozick derfor en stats funksjon slik: "The minimal state is the most extensive state that can be justified. Any state more extensive violates people's rights." (Nozick 1974:149)

Nozicks teori garanterer altså lik frihet uten å forsøke å regulere fordeler eller ulemper som skyldes naturlige eller sosiale tilfældigheter. Han argumenter for (og særlig mot Rawls) at det vesentlige i en teori om rettferdighet er at den bør være slik at den beskytter den enkelte mot offentlige inngrep, og at målet i en teori om rettferdighet ikke er å forsøke og fremme et spesielt mønster i fordeling av sosiale goder og økonomiske byrder. I *Anarchy, State and Utopia* presenterer Nozick disse argumentene mot Rawls:

If things fell from heaven like manna, and no one had any special entitlement to any portion of it, and no manna would fall unless all agreed to a particular distribution, and somehow the quantity varied depending on the distribution, then it is plausible to claim that persons placed so that they could not make threats, or hold out for specially large shares, would agree to the difference principle of distribution. But is this the appropriate model for thinking about how the things people produce are to be distributed? (ibid:198)

Jeg vil påstå at problemet med en slik respons er at Nozick ved å argumentere på en slik måte ser bort fra det sentrale i Rawls' arbeid, nemlig de grunnleggende strukturer i samfunnet. En av svakhetene ved Nozicks teori er at den ser bort fra hvordan rettferdighet knyttet til ervervelse, overføring og beriktigelse blir kontrollert av sosiale institusjoner. Problemer angående regulering knyttet til de grunnleggende institusjonelle strukturene i samfunnet ser Nozick rett og slett bort i fra. Samtidig hevder Nozick at Rawls ikke tar hensyn til de underliggende grunner til at noen har "entitlement" til noe, inkludert det viktige poenget at det er noe vedkommende har produsert. Rawls blir urettmessig beskyldt for å se på sosiale goder som manna-fra-himmelen, og at han ikke vektlegger den individuelle anstrengelsen for å oppnå dette godet. Men som Tom L. Beauchamp presiserer: "This, however, is precisely the mistake Rawls does not make, for his theory of the basic structure is intended to provide an account of such a historical background." (i Blocker and Smith 1980:146) Nozick har fullstendig rett i at historiske grunner slik som individuell produktivitet og anstrengelse er relevant når man avgjør hvordan noe skal fordeles på en rettferdig måte, noe Rawls aldri ville benekte. Men det sentrale er at denne historiske bakgrunnen ikke er det eneste som må overveies, og at dette spørsmålet er irrelevant når det gjelder hvordan de grunnleggende strukturer i et samfunn må konstrueres for å sikre en rettferdig fordeling. Rawls' poeng er at rene prosessuelle strukturer kun er gyldige dersom de fungerer i et rammeverk som utgjøres av rettferdige grunnleggende strukturer.

Når jeg studerer Nozicks *Entitlement Theory* framstår to hovedargumenter som de viktigste i Nozicks argumentasjon: Det første kan kalles det "intuitive argumentet", knyttet til det mange vil oppleve som rettferdig, nemlig det å kunne beholde en eventuell gevinst i forhold til kjøp og salg på et fritt marked. Det andre argumentet er knyttet til at Nozick forsøker å avlede retten til eiendom fra premisset at "man eier seg selv" (Kymlica [1990b]2002). Her benytter Nozick det tidligere nevnte eksemplet om den kjente basketballspilleren Wilt Chamberlain, som skriver kontrakt med laget sitt om å få 25 cent for hver besøkende på hjemmekamper. Det kommer en million besøkende det første året og Chamberlain har tjent 250 000 dollar. På grunn av enkeltindividers frivillige transaksjoner har den "rettferdige" fordelingen i løpet av dette året blitt forandret, og spørsmålet er om

Chamberlain så har rett til disse pengene? I alle moderne velferdssamfunn vil dette beløpet i større eller mindre grad bli skattlagt og dermed omfordelt, men det som er Nozicks hovedspørsmål her, er om man har rett til det? Som Nozick skriver:

The major objection to speaking of everyone's having a right to various things such as equality of opportunity, life and so on, and enforcing this right, is that these rights require a substructure of things and materials and actions, and other people may have rights and entitlements over these. No one has a right to something whose realization requires certain uses of things and activities that other people have rights and entitlements over. (Nozick 1974:238)

Sagt med andre ord: Vi kan ikke skattlegge Chamberlain fordi han har en absolutt rett til resultatet av sitt "arbeid".

Jeg vil her hevde at et begrep om fundamentale individuelle rettigheter bør innholde mye mer enn det Nozick ønsker, dersom hans teori skulle aksepteres som en adekvat teori om sosial rettferdighet. Selv om man utelukkende konsentrerte seg om det økonomiske aspektet, ville det være mulig å si at Nozicks begrep om individuelle rettigheter er sterkt begrenset. Jeg vil derfor påstå at libertarianismen har problemer med å besvare spørsmål som: Hvorfor skal vi anta at folks rettigheter kun begrenser seg til det å skaffe og disponere privat eiendom knyttet til reglene i et fritt markedssystem? Vil det ikke være mer grunnleggende å kreve flere substansielle (og moralske) rettigheter enn kun de som er knyttet til den privatøkonomiske sfære. For eksempel: rett til en brukbar bolig, en skikkelig utdanning, et godt helsevesen, en anstendig eldreomsorg og en akseptabel levestandard for alle i samfunnet.

Nozicks teori virker mer plausibel i forhold til frivillige transaksjoner blant informerte og bevisste deltagere som starter som like parter i en forhandlingsprosess, men i den virkelige verden vil dette sjeldent være tilfelle. Kontrakter, muligheter for innflytelse, deltagelse på aksje- og boligmarkedet, inkludert familieforhold, vil kunne innbefatte bløff, forskjeller i makt og rikdom, manipulering og liknende, som systematisk vil arbeide til ugunst for enkelte grupper og individer. Ikke minst viktige er de store forskjellene til informasjon, som henger sammen med andre forskjeller i samfunnet, for eksempel vil småaksjonærer ofte rammes hardere ved økonomiske nedgangstider. Generelt har ressurssterke personer nettverk med hverandre og ofte privilegert tilgang til informasjon gjennom disse nettverkene, nettverk som er nyttige på arbeidsmarkedet, i forretningslivet og over alt hvor det gjelder å være "på hugget" når en anledning byr seg. Man kan for eksempel forestille seg at over en tidsperiode vil en gruppe i samfunnet akkumulere stor rikdom og på den måten skaffe seg politisk innflytelse og makt over andre grupper og enkeltmennesker. Selv om hver av disse

transaksjonene, som hadde resultert i denne økonomiske ubalansen hadde foregått på en legitim måte, vil ikke det nødvendigvis bety at resultatet totalt sett må aksepteres (Paul 1981). Et alvorlig argument mot Nozicks teori vil derfor være at de individer som har mistet eller fått redusert sin forhandlingsposisjon, har rett til å bli beskyttet mot de sosiale ulikhetene som har oppstått. Jeg vil kunne innvende at mange enkeltindivider og grupper har en meget dårlig forhandlingssituasjon sammenlignet med andre, og at disse derfor vil ha rett til økonomisk kompensasjon. Det er derfor mulig å begrunne stor økonomisk overførsel til mange vanskeligstilte grupper og enkeltindivider. Dette samsvarer med Rawls' argumentasjon om at mennesker som er født inn i en ufordelaktig gruppe ikke kan bli nektet sosiale fordeler, men tvert imot vil ha krav på kompensasjon for denne ulempen. Svaret mot Nozick vil være at det ikke finnes noen opprinnelig rettferdig fordeling av goder. Hvis Nozick hevder at det finnes noen absolutte rettigheter til eiendom, er det nettopp legitimiteten til disse rettighetene jeg vil stille spørsmål ved. Her må det nevnes at Nozick anerkjenner forsøk på hvordan gammel urett kan gjenopprettes og han innrømmer at man kanskje må heve levestandarden for de dårligst stilte, siden de dårligst stilte trolig har vært ofre for de største rettighetskrenkelsene (Engelstad m.fl. 1996). Men da er Nozick i nærheten av å godta en politikk som sikter mot en omfordeling etter et bestemt mønster, noe han opprinnelig og i utgangspunktet var imot.²⁵

I sin kritikk av Rawls nevner også Nozick et eksempel på (fordelingsrettferdighet?) en person med to friske øyne; hvorfor da ikke kreve at et øye ble overført til en som var blind (hvis dette var teknisk mulig)? Men som Ronald Dworkin (i Kymlica 1990a) sier: det er stor forskjell mellom det å endre ulikheter i samfunnet slik at alle behandles likt, og det å endre mennesker slik at alle blir like.

Nozick forsøker også å knytte prinsippet om at man "eier seg selv" til en variant av Kants tanke om at mennesket ikke bare er et middel, men også et mål i seg selv. Og Nozicks argument om at omfordeling av ressurser (ved at staten eventuelt benytter tvang) ville være å nekte å gi folk verdighet, en verdighet som Nozick hevder er essensiell for å behandle folk som like og for å se på mennesket som et mål i seg selv. Men, jeg vil hevde at det å mene at vi har rett til en rettferdig del av samfunnets ressurser ikke er til hinder for at vi har eiendomsretten til oss selv, fordi vi vil oppleve noe som angrep på vår verdighet kun hvis vi opplever omfordeling som moralsk galt. Hvis vi derimot mener at omfordeling er moralsk

²⁵ Nozick har senere på avgjørende punkter forlatt den posisjon han inntok i *Anarchy, State and Utopia*. (f.eks: Nozick 1989, kapittel 25). Denne utviklingen kommer blant annet fram ved å se hva han skriver i innledningen til *Anarchy, State and Utopia*: "With reluctance, I found myself becoming convinced of (as they are now often called) libertarian views (...)" (Nozick 1974:ix) og hva han skriver i boken *The Examined Life* fra 1989: "The libertarian position I once propounded now seem to me seriously inadequate (...)." (Nozick 1989:287)

riktig for å kunne behandle mennesker som mål i seg selv, vil omfordeling tvert imot være med på å fremme menneskers opplevelse av lik verdighet.

Libertarianere hevder at retten over resultatet av eget arbeid og egen eiendom er en forutsetning for at mennesker skal behandles likt, og at en betingelse for lik respekt for alle mennesker må innebære en ren prosessuell rettferdighet (Kymlica [1990]2002). Min kommentar her er at ren prosessuell rettferdighet er avhengig av at de grunnleggende institusjoner og strukturer i samfunnet fungerer på en rettferdig måte. Hvis man understreker ren prosessuell rettferdighet så sterkt som Nozick gjør, vil jeg hevde at nettopp derfor er det nødvendig å tilføre ressurser til flere grupper og enkeltindivider i samfunnet, slik at også disse kommer i en "fair" forhandlingssituasjon. Det vil si å være opptatt av om de grunnleggende strukturer i samfunnet fungerer på en rettferdig måte.

Mange innflytelsesrike teorier om politisk filosofi har nettopp vært reaksjoner på den libertarianske vektlegging på ren prosessuell rettferdighet (Campbell 1988). De filosofene som deler denne kritikken av libertarianismen, vil ofte hevde at det må kreves et substansielt fordelingsmønster i en teori om sosial rettferdighet, selv om det ikke finnes noen prosedyrer som alltid vil gi et resultat som stemmer overrens med det ønskede fordelingsmønsteret. I en teori om rettferdighet ville det være mulig for en filosof å konsentrere seg om bestemte handlinger, bestemte avgjørelser eller politikk generelt, men Rawls ønsker med sin teori først og fremst å konsentrere seg om de "grunnleggende strukturer i samfunnet". "De grunnleggende strukturer" er det "grunnleggende subjektet for rettferdighet" og innbefatter alle sosiale systemer som ligger i bunn, og som skaper bakgrunnen til sosial rettferdighet, eller som Rawls sier: "the all-inclusive social system that determines background justice". Rawls hevder at filosofer overfladisk har benyttet de grunnleggende institusjoner utelukkende som en bakgrunn for bedømmelse av moralske standpunkter, men har sviktet når det gjelder teoretisering angående i hvilken grad institusjonene selv kan sies å være rettferdige. Hans oppgave i *A Theory of Justice* er derfor å presentere en teori som innbefatter alle politiske, juridiske, økonomiske og familiære institusjoner som allerede er tilstede fra begynnelsen og som angår oss alle dypt og sterkt (Daniels i Daniels (ed.) [1975]1989).

La oss for eksempel anta at strukturen i markedssystemet er urettferdig fordi kun de som er født inn i rikdom har muligheter til å foreta investeringer, og at investeringer er nødvendige for å opprettholde en høy levestandard. Individer og grupper som ikke er født rike, vil derfor bli ekskludert fra et liv med en komfortabel levestandard. Dette systemet med fordeler og ulemper kunne man endre ved å omfordele rikdom ut fra prinsippet om behov. Penger og andre ressurser kunne teoretisk bli omfordelt slik at alle ville få lik inntekt,

allikevel ville det sosiale systemet være urettferdig fordi bakgrunnsbetingelsene, som frambringer problemet, ikke blir endret. I den grad bakgrunnsbetingelsene selv er grunn til en urettferdig fordeling, vil bakgrunnsbetingelsene fortsatt være urettferdige, selv om vi kompenserte ved å omfordele ressurser. Rawls' intensjon i *A Theory of Justice* er derfor å forsøke og beskrive hvordan de grunnleggende strukturer og institusjoner i et rettferdig samfunn må organiseres.

Som kontrast til Nozicks teori er Rawls' teori på mange viktige områder egalitær. Først og fremst er likhet det som kjennetegner den *opprinnelige posisjon*, hvor den sosiale kontrakten blir etablert. Likhet er bygget inn i den hypotetiske situasjonen i form av at alle parter er likeverdige og frie forhandlingspartnere. Og partene forhandler under betingelse av lik uvitenhet om individuelle kjennetegn til personene de representerer og hvilke mulige fordeler og ulemper som disse vil kunne ha. Rawls hevder at partene i denne situasjonen vil velge et system med lik rett til de grunnleggende friheter, som den sentrale forpliktelse i sosiale institusjoner. Ifølge den "leksikalske ordning" av de to fundamentale prinsippene om rettferdighet, har forpliktelsen om lik rett til grunnleggende frihet en rigid og basal prioritet i Rawls' teori om rettferdighet. Og nettopp her vil jeg hevde at Rawls understreker ukrenkeligheten og respekten til enkeltindividet, som libertarianere mener Rawls ignorerer. Jeg vil påstå at det også virker rimelig å anta at partene i den *opprinnelige posisjon*, som må velge rettferdighetsprinsipper under et *slør av uvitenhet*, vil velge prinsipper som på en best mulig måte beskyttet dem mot mulige negative ukjente eventualiteter, virker fornuftig og plausibelt.

Siden partene i den *opprinnelige posisjon* er frie og likeverdige kunne man anta at det overordnede prinsipp om sosial rettferdighet skulle være en streng lik fordeling, fordi ingen fri eller lik person ville forvente verken en mer eller mindre del av de sosiale godene enn hva andre får: "(...) the obvious starting point is to suppose that social primary goods should be equal; everyone should have an equal share" (Rawls 1975:97). Allikevel tar Rawls avstand fra radikal egalitarisme, og begrunner det med at en streng og total lik fordeling ikke kan begrunnes som det eneste grunnleggende prinsipp. Fordi dersom det fantes ulikheter som ville øke godene til de minst privilegerte, som for eksempel et høyere nivå på grunnleggende goder, ville det være ulogisk for de minst privilegerte eller andre å forsøke hindre dette. Rawls tar derfor avstand fra radikal egalitarisme og begrunner det ut fra sitt andre rettferdighetsprinsipp.

Første del av det andre rettferdighetsprinsippet blir kalt forskjellsprinsippet og tillater en ulik fordeling av ressurser så lenge det samsvarer med lik frihet og "fair opportunity".

Rawls formulerer dette prinsippet i *A Theory of Justice* slik at ulikheter er rettferdige bare hvis sosiale og økonomiske institusjoner er slik oppbygget at de forsøker å maksimere posisjonen til den minst privilegerte (Wetlesen 1987).

I den sammenheng vil jeg si noen ord om Rawls' "fair-opportunity-prinsipp". Dette prinsippet sier at ingen skal oppnå sosiale fordeler på basis av fordelaktige ufortjente egenskaper, fordi ingen er ansvarlig for verken fordelaktige eller ufordelaktige ufortjente egenskaper. Disse egenskapene gir ikke moralsk grunnlag for diskriminering, fordi dette ikke er den type egenskaper som en har "a fair chance to acquire or overcome" (Daniels i Daniels (ed.) [1975]1989). Hvis man godtar "fair-opportunity-prinsippet" i fordelingsrettferdighet, vil jeg hevde at det utgjør et revolusjonerende syn på omfordeling til mange fattige og vanskeligstilte enkeltindivider og grupper i samfunnet: Fordi aksept av dette prinsippet innebærer at de som er havnet i en dårlig posisjon på grunn av ufordelaktige egenskaper som de ikke er ansvarlige for, ikke skal bli nektet forbedring av sin situasjon på grunn av disse ufordelaktige egenskapene. Rawls argumenterer slik:

(A free marked society) permits the distribution of wealth and income to be determined by the natural distribution of abilities and talents. Within the limits allowed by the background arrangements, distributive shares are decided by the outcome of the natural lottery; and this outcome is arbitrary from a moral perspective. There is no more reason to permit the distribution of income and wealth to be settled by the distribution of natural assets than by historical and social fortune. (Rawls 1999a:64)

Og videre:

The extent to which natural capacities develop and reach fruition is affected by all kinds of social conditions and class attitudes. Even the willingness to make an effort, to try, and so to be deserving in the ordinary sense is itself dependent upon happy family and social circumstances. (ibid.)

Rawls og Nozick står begge for en prinsipiell individualisme (Nordin 1999), men for Nozick er dette utelukkende knyttet til at individene blir sikret "rettferdige" prosedyrer og autonomi i forhold til statens bruk av makt. Rawls derimot, er opptatt av at alle blir garantert grunnleggende friheter og at økonomiske ressurser skal fordeles likt, med mindre en ulik fordeling er til fordel for de minst begunstigede. Rawls og Nozick baserer seg begge på en form for samfunnskontrakt, men med et meget forskjellig utgangspunkt. For Nozick er utgangspunktet naturtilstanden, mens for Rawls er utgangspunktet den *opprinnelige posisjon*, hvor partene utformer kontrakten under et *slør av uvitenhet*. Nozick begrunner som nevnt sin teori om sosial rettferdighet med to hovedargumenter: det at man har moralsk rett til å kunne beholde den gevinsten man har skaffet til veie gjennom en frivillig transaksjon på et fritt

marked, det såkalte *intuitive argumentet*. Nozick forsøker så å knytte dette argumentet opp til at dette må aksepteres dersom mennesket skal kunne sies å *eie seg selv*. Jeg vil hevde at dersom man skal kunne benytte det første argumentet, må det baseres på at mennesker er i en lik forhandlingssituasjon, at samfunnets grunnleggende institusjoner må være oppbygget på en slik måte at mennesker iallfall vil være sikret en relativ lik forhandlingssituasjon. Når det gjelder Nozicks andre argument vil jeg hevde at dersom man ønsker at mennesket skal sees som et mål i seg selv og ikke utelukkende som et middel, vil det nettopp måtte baseres på at svake grupper tilføres nødvendige ressurser for at de ikke utelukkende skal fungere som et middel for de mer ressurssterke i samfunnet. Sosial rettferdighet må derfor bestå i omfordeling og det å tilføre ressursvake grupper og enkeltindivider nødvendige ressurser, for nettopp å oppnå det Nozick vektlegger – nemlig det å se på mennesket ikke bare som et middel, men et mål i seg selv. Hos Rawls og andre egalitære teoretikere, kan det ved første øyekast se ut som om det er likhet som er den fundamentale verdien. Men det er meget vanskelig å argumentere for likhet over frihet, eller frihet over likhet, siden de begge er grunnleggende verdier i et samfunn. Rawls' svar på dette "problemet" er altså ideen om den *opprinnelige posisjon*, og som resultat de to rettferdighetsprinsippene. Jeg vil påstå at Rawls på denne måten klarer å kombinere og veie mot hverandre — på en elegant og plausibel måte — to fundamentale verdier i ethvert moderne samfunn. Samtidig greier Rawls med sitt "difference principle" og "fair-opportunity principle" å gripe tak i en vanlig menneskelig forståelse av hvordan vi vil vektlegge tilfeldige egenskaper, som avgjøres av naturlig eller historisk flaks eller uflaks.

3.2 JUSTICE AS FAIRNESS VERSUS KOMMUNITARISME

Som reaksjon på *A Theory of Justice* (men i noen grad også Nozicks *Anarchy, State, and Utopia*), oppstod det på 1980-tallet en skole som går under betegnelsen kommunitarisme, fra engelsk community; samfunn eller fellesskap. Blant de som blir regnet som kommunitarister kan nevnes Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Charles Taylor og Michael Waltzer, alle knyttet til nordamerikanske universiteter. Den felles merkelappen har hatt en praktisk betydning ved å skille dem fra en rettighetsbasert forståelse av politisk teori, men i virkeligheten er det en ganske heterogen gruppe, som politisk strekker seg fra sosialdemokratiske sympatier (Nussbaum, Taylor) til katolsk orientert konservatisme (MacIntyre). Ikke heller filosofisk er likhetene store. Fellestrekket er kun en opposisjon mot den type teoretisk individualisme som de ser i Rawls' (og også i Nozicks) politiske filosofi, i

tillegg til at de vektlegger samfunnets fellesskap og kulturens betydning i å forme det enkelte individ.

3.2.1 Michael Sandel

En særlig stor betydning for å gjøre kommunitarismen til et begrep i debatten fikk Sandels bok *Liberalism and the Limits of Justice* [1982] (1998) med sin polemikk, særlig rettet mot Rawls. Sandels kritikk rettet seg spesielt mot Rawls' "personlighetsbegrep". Liberalismens kjerne er respekt for den enkelte person, men hvilken personlighetstype er det som forutsettes i *A Theory of Justice*? I den *opprinnelige posisjon* hvor samfunnets grunnleggende strukturer skal avgjøres, handler det om personer uten nasjonalitet, uten språk, uten sosial plassering, uten kjønn, uten alder, uten yrke, uten karakteregenskaper, kun utrustet med en abstrakt evne til å treffe valg mellom ulike alternativer. Denne abstrakte personligheten ansees å kunne treffe valg uavhengig av konkrete livsplaner, som først en fysisk og sosial tilværelse vil gi opphav til. Rawls' rettferdighetsteori baseres verken på konkret tilhørighet eller spesielle livsplaner, noe som konstituerer personligheten. Min fysiske styrke, min intelligens, mitt kjønn, min kulturelle tilhørighet sees som noe jeg har, ikke noe jeg er. Men om det er slik at vi antar at kroppsligheten og den samfunnsmessige og kulturelle tilhørigheten er noe som konstituerer personligheten, da må Rawls' teori falle ifølge Sandel. For da vil de beslutninger som avgjøres av abstrakte fantasipersonligheter i Rawls' *opprinnelige posisjon* ikke lenger antas å ha noen legitimerende eller normerende betydning for mennesker som lever i et virkelig samfunn. Vi kan heller ikke da snakke om et rettferdighetsideal, som er uavhengig av målsetningene, kulturen, de felles normene og moralske forestillingene i et samfunn. Vi kan ikke bygge en politisk teori gjennom å fjerne alt som i virkeligheten bestemmer menneskers politiske handlinger eller politiske ønsker, ifølge Sandel. Med særlig styrke uttrykker Sandel disse synspunktene når han diskuterer Rawls' forskjellsprinsipp. Sandel hevder at Rawls forventer at borgerne i en stat skal dele med hverandre, at de som har store inntekter skal dele med de som har mindre, og Sandel har ingen innvendinger mot en slik solidaritet, men han stiller spørsmålet om hvorfor noen frivillig vil gå med på å dele med andre. Men, jeg vil påstå at det Sandel gjør her er å se bort fra den *opprinnelige posisjon* hvor grunnstrukturene i samfunnet konstitueres, og hvor Rawls "bygger inn" i partene menneskelig psykologi, hvor et kjennetegn på partene er at de er preget av gjensidig "mistrust" – mild egoisme. Dette ser Sandel helt bort i fra og tar ikke med i beregningen.

Sandel (ibid.) hevder at en av svakhetene ved Rawls' teori er at den på forhånd antar eksistensen av et samfunn hvor dette samfunnets verdier er innbygget i resonnementet til

partene i den *opprinnelige posisjon*. Og at Rawls derfor ikke kan hevde at hans rettferdighetsprinsipper er resultatet av veloverveide uavhengige aktører uten noen bestemte sosiale forpliktelser eller verdier, men dette er noe Rawls villig har ”innrømmet”. I sine Dewey Lectures (1980) har Rawls eksplisitt erkjent at målet ikke er å skaffe til veie universelle standarder på rettferdighet uavhengig av hvilket samfunn, men å finne ut de moralske prinsippene som er best i et moderne demokratisk samfunn.²⁶ Det vil si at starten på den filosofiske undersøkelsen ikke er den *opprinnelige posisjon*, men den underliggende moralske forståelsen som finnes i moderne liberale demokratiske samfunn og de rådende institusjonene i disse samfunn. Rawls’ forslag er at vi ser det moralske landskapet gjennom den *opprinnelige posisjon*, men gjør det helt klart at strukturen i den *opprinnelige posisjon* er formet slik at den gjør det mulig for oss å se mer tydelig det som allerede finnes. Jeg vil derfor påstå at Sandel har misforstått eller misfortolket Rawls’ teori, ved å anta at han har forsøkt og konstruere et samfunn fra bunnen av og forsøkt å finne moralske prinsipper uten noen referanse til eksisterende moralske praksiser. Men Rawls har helt eksplisitt understreket at startpunktet er de sosiale praksiser i sitt eget samfunn. Den *opprinnelige posisjon* er en mekanisme som tilbyr oss en måte å teoretisere om disse praksisene på. Derfor er den *opprinnelige posisjon* ikke starten på en moralsk undersøkelse, men Rawls argumenterer gjennom den *opprinnelige posisjon* for å komme fram til sine konklusjoner. Og når Sandel [1982] (1998) argumenterer for at vi bør reflektere om meningen og forståelsen som er innebygget i våre moralske praksiser, kan han ikke hevde at det ikke er blitt gjort av Rawls.

Sandel (ibid.) hevder også at individets sosiale kontekst konstituerer dets identitet. Og det er klart at jeg kan identifisere meg med mitt lokalsamfunn/naboskap, og at jeg kan bli identifisert av min plass i dette. Men det behøver ikke bety at denne konteksten definerer hvem jeg er. I virkeligheten virker det som mye mer rimelig å se på selvet som bare delvis konstituert av dets kontekst og dets målsettinger, og at selvet absolutt er i stand til å delta i utformingen av sin egen identitet. Dette er noe jeg vil hevde Sandel implisitt innrømmer når han aksepterer at individer er i stand til mer enn ”self-discovery”. ”The ’subject’ is empowered to participate in the constitution of its ’identity’” (ibid:152), men når Sandel innrømmer dette er det vanskelig å se på hvilken måte Sandels syn avviker fra Rawls’. Som

²⁶ I Dewey-forelesningene understreket Rawls utvetydig at det er snakk om (å finne) rettferdighetsprinsipper som passer for moderne samfunn: ”An immediate consequence of our inquiry as focused on the apparent conflict between freedom and equality in a democratic society is that we are not trying to find a conception of justice suitable for all societies regardless of their particular social or historical circumstances. We want to settle a fundamental disagreement over the just form of basic institutions within a democratic society under modern conditions. We look to ourselves and to our future, and reflect upon our disputes since, let’s say, the Declaration of Independence. How far the conclusions we reach are of interest in a wider context is a separate Question.” (Rawls 1980:518)

Kymlica (1988) påpeker: forskjellen mellom det Sandel hevder, nemlig at selvet er konstituert av sine mål og at selvets grenser er flytende, og Rawls' syn; at en person kommer før sine mål, skjuler i virkeligheten en grunnleggende enighet. Begge aksepterer at en person er før sine mål og hvis Sandel tillater at selvet konstitueres av sine mål, vil det si at selvet kan rekonstitueres, og da er det ikke lenger noen forskjell til Rawls' forståelse av selvet. På en lignende måte kritiserer MacIntyre (1988) Rawls for ikke å ha etablert et substansielt innhold i hva som er et godt liv for mennesket. Selv gir MacIntyre denne "foreløpige konklusjonen" om et godt liv: "(...) the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is." (ibid:204) Jeg har vanskelig for å se hvordan denne konklusjonen — og særlig når det understrekes at den er foreløpig — avviker fra Rawls' teori.

Et annet ankepunkt fra Sandel er anklagen om at Rawls' teori mangler koherens og er sirkulær:

Sparing all but essentials, the original position works like this: It invites us to imagine the principles we would choose to govern our society if we were to choose them in advance, before we knew the particular persons we would be — whether rich or poor, strong or weak, lucky or unlucky — before we knew even our interests or aims or conceptions of the good. These principles — the ones we would choose in that imaginary situation — are the principles of justice. What is more, they are principles that do not presuppose any particular ends.

What they *do* presuppose is a certain picture of the person, of the way we must be if we are beings for whom justice is the first virtue. This is the picture of the unencumbered self, a self understood as prior to and independent of purposes and ends.

Can we make sense of moral and political life by the light of the self-image (Rawls' theory) requires. I do not think we can. (Sandel i Goodin & Pettit 1997:249)

Sandels poeng her er at Rawls' teori om selvet eller personen, hvor selvet kan identifiseres som en rasjonell aktør uavhengig av bestemte målsettinger, hensikter og en bestemt forståelse av det gode, — at det å basere en teori om rettferdighet på en slik forståelse er en umulighet. Men, jeg vil hevde at selv om Rawls' parter først i det øyeblikket *sløret av uvitenhet* fjernes vil ha en forståelse av det gode (for den enkelte), kan de allikevel på forhånd ha gjort seg opp en mening av hvordan de grunnleggende strukturer i et rettferdig samfunn bør konstrueres, basert på uavhengige og rasjonelle valg. Sandel benekter denne muligheten, en benektelse som for meg ikke framstår som fornuftig og rasjonell.

Det kan her se ut som om Sandel unødvendig vikler Rawls' teori inn i metafysiske spørsmål om selvet (Thomas 2000). Sandels syn er at et "nullet selv" er en illusjon, en slik

skapning finnes ikke, fordi selvet er noe som konstitueres av forpliktelser og relasjoner. Det er selvfølgelig riktig at det først er i det øyeblikket vi er plassert i en situasjon med forpliktelser og relasjoner at det er noe å være rasjonell i forhold til. Men som Geoffrey Thomas (ibid.) understreker er det vanskelig å se at Rawls har laget en teori hvor partene "er nullet". Rawls hevder rett og slett at uavhengig av personlige forpliktelser og relasjoner, og uavhengig av vår personlige forståelse av det gode, vil det være rasjonelt å sette pris på og velge et samfunn hvor vi har en stor frihet, og at vi samtidig ikke kan forvente mer frihet enn andre, noe Rawls understreker med sitt prinsipp om lik frihet. Når det gjelder de mer metafysiske spørsmålene Sandel reiser, presiserer Rawls tydelig i sine senere arbeider at *Justice as Fairness* er en politisk teori og ikke en metafysisk teori (Rawls 1985).

Ifølge Sandel later Rawls' stat til å være et tilfeldig "aggregat" av individer uten felles bånd, mens det for Sandel bare er slike bånd som kan gi opphav til solidaritet. Bare i et samfunn med felles mål, felles vurderinger og felles forestillinger om det gode livet kan noen form for solidaritet oppstå, bare i et slikt samfunn kan betydningen av å dele med andre få en ideologisk legitimering. Sandel hevder at en politikk som utformes slik Rawls anbefaler ikke kan bygges på hans premisser. Solidaritet kan ikke oppstå av "individuell egoisme". Men, jeg vil påstå at det kan det og at det er større sjanser for at Rawls' prosjekt vil lykkes, fordi Rawls er mer realistisk når han karakteriserer partenes motivasjon, ved at de verken presenteres som helgener eller rasjonelle egoister. Når Rawls forstår menneskelig psykologi som "mild egoisme" framstår det som mer fornuftig enn Sandels perfeksjonisme, i tillegg til at en slik perfeksjonisme nettopp vil være med på å hindre at mange mennesker vil oppnå det gode – det gode for den enkelte.

3.2.2 Charles Taylor og Alasdair MacIntyre

Taylor (1985) har på samme måte som Sandel kritisert Rawls' individualistiske menneskeoppfatning. I en rekke artikler og bøker har Taylor poengtert at det liberale individet ikke er et produkt av noen naturtilstand, men av et bestemt samfunn, et samfunn som først har oppstått gjennom en lang historisk utvikling. Bare en bestemt kultur; den moderne vestlige, er utgangspunktet for liberal teori, men mennesker er aldri isolerte atomer. Deres personlighet, deres identitet, deres jeg konstitueres gjennom det samfunn og den kultur de tilhører. På bakgrunn av disse premissene hevder Taylor at den politiske friheten bare kan overleve i en stat der mennesker tar aktivt del i politikken og utfører borgerlige dygder, hvor disse borgerlige dygdene samtidig utgjør menneskets virkeliggjøring. Den positive friheten har en egenverdi, hvor en aktiv forvaltning av felles virksomheter er et aspekt av hva det innebærer å

virkeliggjøre det menneskelige. Taylors forsvar for borgernes dygder kan sees i sammenheng med en bredere bevegelse i moderne filosofi, en type dygdetikkens renessanse.

I tillegg til Taylor har en kommunitarist som MacIntyre sterkt bidratt til denne, framfor alt gjennom boken *After Virtue* (1981). MacIntyre hevder i *After Virtue* at han kan konstatere at dagens debatter om moralfilosofi og politisk teori preges av rådløshet og forvirring: Det moralske språket har gått fra en tilstand av orden til en tilstand av uorden. I filosofien speiles denne uorden gjennom at moral betraktes som et område for følelser og synsing, og hvor fornuft ikke lenger tillates å ha avgjørelsesrett. Men, jeg kan ikke se at det er en riktig beskrivelse av Rawls' rettferdighetsteori. Hos Rawls er rasjonale det sentrale, rasjonale er det som preger partene i den *opprinnelige posisjon* og rettferdighetsprinsippene. Rawls baserer sitt rettferdige samfunn på hva han mener vil være rasjonelt å velge med grunnlag i den informerte egeninteressen hos parter som treffer et valg bak et *slør av uvitenhet*.

MacIntyre stiller videre spørsmålet om hvordan denne situasjonen har oppstått og svarer med å hevde at det gjennom en historisk betraktning har skjedd et "tap av dygder". Ifølge MacIntyre har den klassiske moralfilosofien fra Aristoteles til Thomas Aquinas en klar oppfatning om hva en rasjonell moral og en rasjonell politikk må innholde. Det inkluderer en idé om menneskets natur, en idé om menneskets natur som mål, som telos, som oppgave, pluss en forestilling om en moralsk og politisk praksis som skulle kunne lede mennesket som mulighet til mennesket som virkeliggjort, og som dermed kunne leve det gode livet, hvor polis og dygdene spilte sine bestemte roller. Dygden er en forutsetning for det gode livet, for menneskets lykke og framgang, men denne forståelse av moral og politikk har imidlertid gått tapt i moderne tid. Ifølge MacIntyre har man forsøkt å erstatte det med annet, men det har aldri blitt enighet om en konsekvent og logisk sammenhengende utforming, hvor bare tanken på individuell moral er selvmotsigende. Men her vil min kommentar være at *Justice as Fairness* i høyeste grad må sies å være en sammenhengende teori. Ifølge Allen Buchanan (i Craig (ed.) 2005) mangler kommunitaristene litteratur som overhodet kan sammenlignes med Rawls' rettferdighetsteori, en teori som Buchanan hevder er et paradigmeeksempel på en systematisk liberal etisk og politisk teori. Rawls' teori er ikke basert på individuell moral, men på at de grunnleggende strukturer i samfunnet er rettferdig oppbygget, noe som vil gjøre det mulig for oss alle å kunne forfølge våre individuelle livsprosjekter og dermed det som er det gode for hver enkelt av oss.

Videre er moral ifølge MacIntyre i sin natur et kollektivt fenomen, det må være en del av en kultur, et fellesskap, et samfunn. Moral handler om det å leve sammen med andre

mennesker, det handler som Aristoteles understreker om vaner og karakteregenskaper i samfunnet, og for at den skal opprettholdes er den avhengig av å bekreftes av andre mennesker, den har å gjøre med de mål og verdier vi forsøker å dele med andre. Moralen framstår så å si hos MacIntyre gjennom et fellesskap (Nordin 1999). Uten en felles moral og felles vurderinger kan samfunnet heller ikke bestå. Men, som Rawls nevner er pluralismen kommet for å bli og dette mener jeg vi må se på som noe positivt, noe vi ikke skal forsøke å hindre. Det som er viktig er at vi får etablert overlappende enighet om prinsippene i en politisk teori om et rettferdig samfunn og dermed etablert en konsensus til tross for forskjellige omfattende livssyn. Jeg vil også påstå at MacIntyres aristotelisme ikke er fullstendig, fordi Aristoteles forsto moral som grunnlagt på natur og fornuft, ikke som tilslutning til noen bestemt kulturtradisjon. Dette har også blitt akseptert av andre kommunitarister, blant annet har for eksempel Nussbaum på en annen måte enn MacIntyre forsvart en universalistisk og rasjonalistisk dygdsetikk, selv om MacIntyres posisjon kanskje er den mest typiske for kommunitaristene.

3.2.3 Er Justice as Fairness et forsvar for liberale verdier?

I tillegg til at kommunitaristene kritiserer den kontraktteoretiske tilnærmingen for å være abstrakt, blir den som nevnt også kritisert for å bygge på ideelle premisser og at den dermed langt fra er verdinøytral. For er det ikke nettopp slik at skillet mellom politikk og livsverden for øvrig, at toleranse overfor ulike oppfatninger om det gode liv, forestillingen om at aktørene er i stand til å gjøre rasjonelle valg av verdier, samt forutsetningen om aktørenes gjensidige uavhengighet, kun er en modellering av liberale verdier som autonomi, frihet og likhet? Kontraktteoretisk konstruktivisme, som pretenderer universalisme, gir dermed en begrunnelse for den liberale tradisjonen, hevder kommunitaristene. Det er ikke slik at alle kan finne forutsetningen for modellen rimelig, men tvert imot vil de som ikke hører hjemme i den liberale tradisjonen være fremmedgjort. Den kontraktteoretiske tilnærmingen er nemlig ikke noe annet enn "et bestemt samfunns synspunkt, snarere end et arkimediske punkt i himmelens stjerner eller moralens lov!" (Mouritsen 1996:170) Den kommunitære kritikk er også utformet som en normativ kritikk av liberalismen, fordi forestillingen om en sosial kontrakt forutsetter en prekontraktuell etikk, som understøtter tesen om individuell likhet og autonomi. Liberalismens vektlegging av rettferdighet sees i seg selv som feilslått og den kontraktteoretiske tilnærmingsmåten kritiseres for å idealisere individualisme ved sitt frihetsideal. Når ikke selvet sees konstituert av en kulturelt betinget moral, fremmes forestillingen om uforpliktende selvrealisering. Det liberale prosjekts fokus på rettigheter og

valgfrihet oppmuntrer liberale borgere til å bli selvsentrerte, privatiserende og egoistiske, hvor resultatet er at samfunnsmedlemmenes ansvar overfor hverandre nedprioriteres (Sandel [1982]1998).

Det er etter mitt skjønn ganske opplagt at kontraktteoretisk konstruktivisme aksentuerer liberale verdier, men spørsmålet er om det er en grunn til å forkaste tilnærmingsmåten. Jeg vil tvert imot påstå at ”feilen” ikke består i selve det normative grunnlaget for modellen, men heller enkeltes (kontraktteoretikeres) motvilje mot å være eksplisitt med hensyn til hvilket utgangspunkt det faktisk skal bygges på. Når det gjelder Rawls understreker han helt eksplisitt i sine senere arbeider at *Justice as Fairness* er en politisk rettferdighetsteori i et politisk liberalt konstitusjonelt demokrati. Det gjøres ekstra tydelig i boken *Political Liberalism* fra 1993 og i essayet *The Idea of Public Reason Revisited* fra 1997 (i Rawls 1999b).

Dette ankepunktet mot Rawls (om at modellen representerer såkalte liberale verdier), mener jeg også kan framstå som en styrke i den kontraktmodellen Rawls presenterer, fordi det er det moderne vestlige samfunn som har blitt historiens vinner som stats- og samfunnsmodell.²⁷ Ankepunktet om at Rawls’ modell representerer liberale verdier benyttes også av dem som reagerer på at rettferdighetsprinsippene hos Rawls rangeres slik at det første prinsippet alltid har forrang foran det andre prinsippet (Raphael 1990). Det vil si at folk i et samfunn hvor man lever nær sultedøden først og fremst ønsker at det skaffes til veie mat og andre livsnødvendigheter, på bekostning av politiske og sosiale rettigheter. Men som nevnt dreier rettferdighetsprinsippene til Rawls seg om tilstanden til oppegående moderne samfunn. Dette er blitt understreket av Rawls i hans videreføring og revidering på 1980- og 1990-tallet, hvor Rawls påpeker at *A Theory of Justice* omhandler ”a public consensus in a well-ordered democratic society” (Rawls 1987:19).

Et viktig moment hos kommunitaristene er at de hevder at liberale både feiltolker vår evne til selvbestemmelse og overser de sosiale forhåndsbetingelsene som er til stede når vi i praksis skal ”gjennomføre” vår selvbestemmelse. Men det å overveie i en valgsituasjon, vil ikke kun si å spørre om hvilken retning som vil maksimere en spesiell verdi. Vi må også spørre og være opptatt av, om dette er en verdi det er verdt å forfølge:

²⁷ Jeg vil her henvise til Francis Fukuyamas (statsviter og politisk konservativ skribent i USA) bok *The End of History and The Last Man* fra 1992, hvor den kapitalistiske markedsøkonomien og det liberale demokratiet representerer de endelige former for menneskelige behov. Det vil si behovet for materiell behovstilfredsstillelse og individets behov for anerkjennelse av sin verdighet som menneske.

As free persons, citizens recognize one another as having the moral power to have a conception of the good. This means that they do not view themselves as inevitably tied to the pursuit of the particular conception of the good and its final ends which they espouse at any given time. Instead, as citizens, they are regarded as, in general, capable of revising and changing this conception on reasonable and rational grounds. Thus it is held to be permissible for citizens to stand apart from conceptions of the good and to survey and assess their various final ends. (Rawls 1980:544)

Ideen om at noen ting er viktige å strebe etter, og andre ikke, er noe som ligger dypt i vår selvforståelse. Det vil si at det er viktig for oss å vite hva som er verdifullt og hva som er trivielt, selv om vi ikke alltid vet hva som er hva. Selvbestemmelse består blant annet i å ta slike vanskelige valg, valg som også vil kunne resultere i store negative konsekvenser. Kommunitaristene hevder at vi burde inkludere slike negative konsekvenser i en teori om politisk filosofi. Men, bør vi derfor bli perfeksjonister, som støtter en offentlig politikk som reduserer eller forsøker å fjerne trivialiteter, som folk feilaktig gir sin tilslutning? Nei, mener jeg Rawls vil si, for det første er jeg sannsynligvis den som best vet hva som er det gode for meg. Og for det andre, selv om jeg ikke alltid får rett, er sannsynligheten større for at jeg velger rett for meg, enn om en annen (staten) skulle velge for meg.

Det kreves to forhåndsbetingelser for å kunne leve et godt liv. Det ene er at vi lever vårt liv fra "innsiden", i samsvar med de oppfatningene vi har om hva som gir vårt liv mening, det andre er at vi har muligheter til å stille spørsmål til de oppfatningene vi har og undersøke dem i lys av den informasjon og de eksemplene og argumentene som frambringes i den kulturen vi lever. Mennesker må derfor ha de nødvendige ressurser og friheter, som behøves for at deres liv kan leves i samsvar med oppfatningene de har til verdier, uten å risikere å bli straffet for å leve sitt liv på sin egen måte, for eksempel ved å praktisere ukonvensjonelle religiøse forestillinger eller seksuelle aktiviteter. Dette gjenspeiler liberalismens tradisjonelle engasjement om å beskytte sivile og personlige friheter. Mennesker må derfor leve i et samfunn som har en kultur som gjør dem klar over at det finnes forskjellige oppfatninger om det gode liv, og mennesker må ha muligheter til å undersøke og studere disse forskjellige oppfatningene på en intelligent måte. Dette er grunnen til at liberalismen er så opptatt av utdanning, uttrykksfrihet, pressefrihet, kunstnerisk frihet og så videre. Disse frihetene gjør oss nemlig i stand til å bedømme hva som er et verdifullt liv, på den eneste måten det er mulig, ved personlig å undersøke og oppdage forskjellige aspekter i vår felles kulturelle arv. Den betydningen som utgjøres av verdien om selvbestemmelse, utgjør grunnlaget for Rawls' frihetsprinsipp. Valgfrihet er nødvendig fordi det gjør oss i stand til å finne ut hva som er verdifullt i livet og gjør det mulig for oss å undersøke, justere og

endre våre oppfatninger om hva som er verdifullt. Frihet hjelper oss i å skaffe til veie kunnskap om hva som er det gode for oss. Siden vi alle har en essensiell interesse i å få kjennskap til det og mulighet til å handle i forhold til disse verdiene, er det viktig at et samfunn behandler mennesker med lik omsorg og respekt, ved å sørge for at hvert individ får de nødvendige friheter og ressurser, som kreves for at den enkelte kan undersøke og handle i forhold til disse verdiene. Rawls' argumenterer for at en slik forståelse av selvbestemmelse vil resultere i at vi gir vår tilslutning til en "nøytral samfunnsstyring", det vil si en stat som ikke rettferdiggjør sine målsettinger på grunnlag av bestemte oppfatninger om det gode liv, og som ikke med overlegg forsøker å influere på menneskers egne bedømmelser av forskjellige verdier. Rawls' rettferdighetsteori er derfor en motsetning til perfeksjonistiske teorier, som inkluderer en spesiell oppfatning om hvilke holdninger det er viktig å stimulere og utvikle. Perfeksjonister vil kreve at ressurser blir fordelt slik at de oppmuntrer til en slik utvikling, men for Rawls vil det å påtvinge den enkelte en bestemt oppfatning av det gode, hindre og skade vår grunnleggende interesse, fordi et godt liv nødvendigvis må leves "innenfra".

Kommunitaristene argumenterer mot et slikt nøytralt samfunn og hevder det burde oppgis til fordel for en "politics of the common good" (Sandel 1984). I et kommunitaristisk samfunn blir det felles gode forstått som et begrep om det gode liv som defineres av samfunnets "way of life". En kommunitaristisk stat er forpliktet til å oppmuntre mennesker til å akseptere og bifalle en forståelse av det gode som samsvarer med samfunnets måte å leve på, mens staten derimot bør forsøke å få folk til å ta avstand fra verdier som vil kunne komme i konflikt med de allment aksepterte i samfunnet. Et kommunitaristisk samfunn er derfor et perfeksjonistisk samfunn, siden det involverer en offentlig rangering av verdier knyttet til forskjellige måter å leve et liv på. Men hvor marxistisk perfeksjonisme rangerer livsverdier i forhold til tidligere historiske forklaringer om hva som er godt for mennesket, rangerer kommunitaristene dem i forhold til hvordan de passer inn i eksisterende praksiser.

Ifølge den liberale forståelsen av selvet, kan individet fritt stille spørsmål om sin egen deltagelse i eksisterende sosiale praksiser, og eventuelt forlate disse, dersom disse ikke lenger oppleves som verdifullt å forfølge. Som en konsekvens av dette defineres ikke individet i forhold til medlemskap i en bestemt økonomisk, religiøs, seksuell, fritidsmessig eller annen forbindelse, siden de fritt kan stille spørsmål til og forlate enhver forbindelse og ethvert forhold. Rawls oppsummerer det liberale synet her ved å si at: "(...) the self is prior to the ends which are affirmed by it" (Rawls 1999a:491), noe som betyr at vi alltid har anledning til å trekke oss fra et bestemt prosjekt og stille spørsmål om vi er interessert i å fortsette på det. Det finnes ikke noe mål som ikke selvet har anledning til å revidere og endre. Dette kalles

ofte "det kantianske synet på selvet", for Kant var en av de sterkeste forsvarerne for det synet at selvet kommer før gitte sosiale roller og forhold, og er fritt kun dersom det kan holde disse egenskapene til sosiale situasjoner på avstand for å kunne vurdere og bedømme dem i forhold til fornuften (Taylor 1979).

Kommunitaristene hevder dette er et falskt syn på selvet, fordi det ser bort fra det faktum at selvet allerede er nedstøpt eller plassert i eksisterende sosiale praksiser. Våre sosiale roller og forhold, eller iallfall noen av dem, må forstås som gitt, og derfor uten noen personlig overveielse og vurdering. MacIntyre sier at når vi bestemmer hvordan vi skal leve våre liv, vil vi i alle omstendigheter i livet være bærere av en bestemt sosial identitet, og derfor vil det som er det gode for meg, være det gode for alle som innehar disse rollene (MacIntyre 1981). Selvbestemmelse er derfor noe som må foregå innen disse sosiale rollene og ikke utenfor. Derfor må samfunnet heller ikke stimulere til at vi fjerner oss fra disse sosiale rollene, men isteden stimulere til at vi fordyper oss i og øker vår forståelse av disse rollene. Kommunitaristene har forskjellige argumenter mot en liberal forståelse av selvet og dets mål, hvor et av disse er påstanden om det liberales forståelse av selvet som tomt. Det å stille spørsmål til alle våre sosiale roller er dømt til å mislykkes hevder Taylor, fordi fullstendig frihet vil resultere i "det store intet", hvor det ikke ville finnes noe det har en verdi å strebe etter, ingenting vil telle mer enn noe annet. Det selvet som har "ankommet" frihet ved å tilsidesette alle ytre hindringer er uten noen kjennetegn, og dermed uten noen bestemt hensikt (Taylor 1979). Ifølge Taylor må derfor sann frihet plasseres i en setting. Ønsket om å kunne plassere alle menneskelige aspekter i vår sosiale situasjon i en rasjonell selvbestemmelse er tomt, fordi kravet om å være selvbestemmende ikke er mulig å praktisere mot en slik bakgrunn: "It cannot specify any content to our action outside of a situation which sets goals for us, which thus imparts a shape to rationality and provides an inspiration for creativity" (ibid:159). Hvis vi benekter at sosiale verdier er "autoritære horisonter", så vil de framstå som vilkårlige begrensninger på våre muligheter, og derfor vil kravet om frihet resultere i at vi vil benekte dem alle (MacIntyre 1981). Men jeg vil hevde dette er en feilkonstruksjon av den rollen frihet spiller i Rawls' teori. Kravet om frihet til å velge de prosjekter som har størst verdi for oss, og som har en egenverdi som det er verdt å forfølge for oss, er et krav Taylor hevder er tomt. Taylor hevder det er noen prosjekter og oppgaver det er verdt å forfølge, men at liberalismen ikke tar hensyn til disse. Det er ikke riktig: Rawls' vektlegging av frihet hviler akkurat på viktigheten og betydningen av disse prosjektene. Retten til å velge prosjekter og engasjement i livet er ikke først og fremst verdifullt for sin egen skyld, men frihet er en forutsetning for å kunne forfølge det vi mener er mest verdifullt for oss. Det er våre prosjekter

som er det viktigste i våre liv, og nettopp det at de er så verdifulle innebærer at vi må ha frihet til å revidere og justere disse, dersom vi skulle komme fram til den forståelse at de ikke lenger er verdt å forfølge. Våre prosjekter er det mest verdifulle i våre liv, men siden våre liv må leves fra "innsiden", i samsvar med de oppfatninger vi har om hva som er verdifullt, må vi ha den nødvendige frihet til å justere og endre disse i forhold til våre livsplaner. Valgfrihet utgjør derfor en nødvendig forhåndsbetingelse til å forfølge de prosjektene som har en egenverdi for oss.

3.2.4 Konkrete eksempler på politiske forskjeller

I et av de få konkrete eksempler på kommunitaristisk politikk som Sandel gir, nevner han regulering av pornografi. Sandel argumenterer for at slik regulering, initiert av et lokalsamfunn kan tillates "on the grounds that pornography offends it's way of life" (Sandel 1984:17). For å se hvor ekskluderende et slikt argument er kan det studeres mot (deler av) feministiske diskusjoner om pornografi. Mange feminister har krevd regulering eller forbud mot pornografi fordi kvinner har blitt ekskludert fra prosessen med å definere synet på seksualitet. Ifølge enkelte feminister spiller dagens pornografi en viktig rolle ved å fremme vold mot kvinner og ved å bevare og underordne kvinner til mannlige oppfatninger om seksualitet og kjønnsroller (Mackinnon 1987). Dette er et kontroversielt argument, men hvis pornografi skulle spille denne rollen; hvor kvinner underordnes menn, skyldes ikke det at pornografi krenker "vår måte å leve på", men tvert imot at den er med på opprettholde våre kulturelle stereotyper om seksualitet og kvinnerollen. Som Catherine Mackinnon understreker er problemet med pornografi sett fra et feministisk synspunkt ikke at det krenker samfunnets normer, men at den opprettholder dem.²⁸ Sandels argument er i fundamental konflikt med dette feministiske argumentet. Problemet med Sandels oppfatning kan også sees i forhold til om man skulle regulere homoseksualitet. Etablerte homoseksuelle forhold vil sannsynligvis virke krenkende på mange mennesker i nabolag og lokalsamfunn. Vil derfor Sandel akseptere at lokalsamfunn kriminaliserte homofile forbindelser? Og, hvis ikke, hva skiller det fra pornografi? Fra et liberalt synspunkt er homofile forbindelser noe som ikke skader andre og dersom andre blir krenket av dette er det et argument som ikke har moralsk tyngde.

Når det gjelder rettigheter, slik som homoseksualitet, kan det benyttes to forskjellige argumenter (Nagel i Freeman (ed.) 2003). Det første vil være at hvis homoseksualitet ikke er galt, så er det ingen grunn til at det skal forbys. Det andre er, uavhengig av om

²⁸ Dette må ikke forstås som om Mackinnon er nøytral eller positiv til pornografi. I boken *Only Words* (1994) argumenter hun sterkt imot at samfunnet skal akseptere pornografi.

homoseksualitet er moralsk galt, så er seksualitet en høyst personlig sak og kan ikke lovreguleres basert på hva et flertall foretrekker. Majoriteten i et samfunn, enten dette samfunnet er lokalt eller nasjonalt, har ingen rett til å tvinge ytre eller personlige preferanser på folk som velger å leve annerledes enn det som er tradisjonelt (Dworkin 1985). Men dette vil ikke Sandel kunne si, for ifølge han må individer i marginaliserte grupper tilpasse sin personlighet og preferanser, slik at de ikke virker krenkende og støtende på de dominerende verdiene i samfunnet. Det finnes ikke noe i Sandels argument som gir individer i marginaliserte grupper makt til å avvise identitet, som andre historisk sett har gitt dem, på samme måte blir det når det gjelder pornografi. Sandel kan ikke bekrefte betydningen av å gi kvinner muligheten til å avvise det mannlige synet på seksualitet, slik at kvinner kan definere sin egen seksualitet. Snarere tvert imot, han sier at pornografi kan (lov)reguleres i det øyeblikk ett mannlige syn på seksualitet (den mannlige pornoprodusentens?) kommer i konflikt med et annet syn på seksualitet (slik vi lever i *dette* nabolaget!). Og det er ingenting som garanterer mot at de menn som blir krenket av pornografi, vil ha et annet, men like undertrykkende syn på kvinnelig seksualitet, for eksempel i religiøse trossamfunn, hvor kvinnelig seksualitet blir undertrykket. Sandels syn betyr at uavhengig av hva samfunnet bestemmer, vil alle marginaliserte grupper (heri også kvinner) måtte tilpasse seg de tradisjonelle rollene i samfunnet, en rolle de selv ikke har vært med på å definere og utforme. Dette vil ikke være med på å legitimere samfunnets strukturer blant marginaliserte grupper.

En anklage som blant annet rettes fra Taylor (1985) er at mange liberale rettferdighetsteorier er basert på "atomisme", en ytterst overfladisk moralpsykologi hvor individene blir sett på som "self-sufficient", uavhengig av og utenfor ethvert samfunn. Ifølge "atomiske" teorier har enkeltindividene ikke behov for en sosial sammenheng for å utvikle og utøve sin egenskap til selvbestemmelse. Taylor argumenterer isteden for den "sosiale tese", som sier at denne egenskapen kun kan utføres i et bestemt samfunn, med bestemte sosiale omgivelser. Hvis dette spørsmålet virkelig var kilde til uenighet mellom Taylor og Rawls, var det all grunn til å være enig med kommunitaristene, for den "sosiale tese" er absolutt riktig. Tanken om at vi kan utøve vår egenskap til selvbestemmelse utenfor samfunnet er meningsløs, men Rawls benekter ikke den "sosiale tese". Han aksepterer at individuell autonomi ikke kan eksistere utenfor sosiale omgivelser, som skaffer til veie meningsfulle valgmuligheter og han støtter det å stimulere utviklingen av evnen til å velge blant disse mulighetene:

The main idea is that given the priority of right, the choice of our conception of the good is framed within definite limits. The principles of justice and their realization in social forms define the bounds within which our deliberations take place. The essential unity of the self is already provided by the conception of right. Moreover, in a well-ordered society this unity is the same for all; everyone's conception of the good as given by his rational plan is a subplan of the larger comprehensive plan that regulates the community as a social union of social unions. The many associations of varying sizes and aims, being adjusted to one another by the public conception of justice, simplify decision by offering definite ideals and forms of life that have been developed and tested by innumerable individuals, sometimes for generations. Thus in drawing up our plan of life we do not start de novo; we are not required to choose from countless possibilities without given structure or fixed contours. (Rawls 1999a:493-494)

Det er ingen uenighet om den ”sosiale tese” mellom Rawls og kommunitaristene, men det er uenighet om statens rolle. Skal staten påtvinge folk en offentlig rangeringsliste av målsettinger og fortreffeligheter som innbyggerne skal strebe etter, noe som vil være konsekvensen av kommunitaristisk politikk, eller er det andre verdier staten bør verne? Rawls skriver:

Increasingly it becomes more important to secure the free internal life of the various communities of interests in which persons and groups seek to achieve, in modes of social union consistent with equal liberty, the ends and excellences to which they are drawn. (Rawls 1971:543)

Kommunitaristiske talsmenn argumenterer for at det i enhver kultur er etablert praksiser for debatt av grunnleggende verdier og kritikk av eksisterende institusjoner, innbefattet revisjon og refleksjon av eksisterende praksiser. Men hvordan skal vi sikre oss mot å ”omfavne” gale praksiser og tradisjoner? Står vi ikke kun igjen med en metode for ”insiders reasoning” ved å appellere til tradisjonen? Jeg vil påstå at selv om vår identitet er grunnlagt i sosiale fellesskap, følger det ikke at begrunnelsen for prinsippene bør være grunnlagt i etablert praksis i et kulturelt fellesskap. I den moderne verden er kulturell pluralisme et faktum og gitt det liberale frihetsidealet bør nøytralitet og toleranse overfor ulike oppfatninger om det gode liv tilstrebes. Det ligger ingen motsetning i at selvet både er konstituert av kulturelle omgivelser, og at vi samtidig har mulighet til refleksjon og valg — nettopp for å finne ut av hva det gode liv betyr for oss. Som Will Kymlicka skriver:

Vi forstår oss selv som forut for våre formål, på den måten at intet formål eller mål er unntatt for en mulig ny undersøkelse. For å undersøke meningsfullt på nytt, må vi være i stand til å se vårt selv konstituert av andre motivasjoner enn dem vi har nå, for at vi skal ha noen grunn til å velge én snarere enn en annen. (...) Men det innebærer ikke at vi noensinne forestiller oss et selv som er helt konstituert av noe formål. (Kymlicka i Mouritsen 1996:169)

3.2.5 Er Justice as Fairness avansert intuisjonisme?

Richard M. Hare²⁹ (Hare i Daniels (ed.) [1975]1989) er en av dem som karakteriserer Rawls' metode til moralsk overveielse som intuisjonistisk, men dette er en betegnelse som brukes i en rekke forskjellige betydninger og må derfor presiseres. Det Hare legger i intuisjonisme, eller mer presist; moralsk intuisjonisme, er at visse standpunkter til moralske spørsmål, eller visse begrunnelser for standpunkter, fortoner seg som umiddelbart sanne eller gyldige. Rawls' intuisjonisme kommer ikke inn under noen av disse strenge typene. Han krever ikke at den som har en moralsk intuisjon, skal være viss eller sikker, men bare at man føler seg relativt overbevist om sitt standpunkt og ikke ser noen tilstrekkelig grunn til å tvile på det (Wetlesen 1987). Rawls selv karakteriserer ikke sin metode som intuisjonistisk, noe som skyldes at han benytter denne betegnelsen i en spesiell betydning:

I shall think of intuitionism in a more general way than is customary: as the doctrine that there is an irreducible family of first principles which have to be weighed against one another by asking ourselves which balance, in our considered judgement, is the most just. (Rawls 1999a:30)

Det vil si at intuisjonen ikke bare kommer inn i enkelttilfeller eller ved bedømmelse av generelle normer, men først og fremst ved avveining av generelle normer når de kommer i konflikt med hverandre. I denne betydning er ikke Rawls intuisjonistisk, for han prøver i sin teori å angi en bestemt regel for hvordan man skal rangere normer som kommer i konflikt med hverandre.³⁰

En vanlig innvending mot Rawls' likevektsmetode, slik den blant annet framkommer hos Hare (i Daniels (ed.) [1975]1989), er at den bygger på moralske intuisjoner, og selv om disse blir reflektert og bringes i trang eller bred likevekt i forhold til generelle normer som begrunner dem, oppnår man likevel ikke annet enn å bringe koherens eller konsistens i hele systemet av moralske intuisjoner. Men koherens er ikke en tilstrekkelig begrunnelse for systemets gyldighet, for ugyldige standpunkter og begrunnelser kan også være koherente. Koherente fiksjoner er like fullt fiksjoner, og det vi oppnår ved å gjøre dem koherente, er kanskje ikke annet enn å stokke om på våre fordommer (Daniels 1979). Men dette er noe Rawls har vært klar over og svaret gis i det som Wetlesen (1987) kaller en dyperegående rettferdighetsteori, altså i *Justice as Fairness*. En teori Wetlesen har valgt å oversette som

²⁹ Hare hører ikke til blant kommunitaristene, men karakteriseringen av Rawls' teori som intuisjonistisk er også vanlig blant mange kommunitarister.

³⁰ Men det at Rawls' begrunnelse for denne regelen hviler på en rekke forskjellige moralske institusjoner gjør at Wetlesen (1987) vil kalle han intuisjonistisk i en mer omfattende betydning.

”rettferdighet på grunnlag av rimelighet”, og som gir en dyperegående begrunnelse for de generelle moralske normer Rawls godtar, samtidig med at hele teorien begrunnes ved at den har konsekvenser som passer med våre moralske intuisjoner i form av standpunkter til enkeltspørsmål som er reflekterte og i bred likevekt.

Rawls argumenterer for de to rettferdighetsprinsippene ved å sammenligne dem i forhold til alternativer, men som nevnt har han også en annen begrunnelse, som går ovenfra, altså reflektert likevekt. Hovedideen er at partene skal inngå et hypotetisk kontraktmøte under evighetens synsvinkel — den *opprinnelige posisjon* — som karakteriseres ved en rekke kjennetegn, blant annet at de normer partene velger vil bli konstituerende for det samfunn hvor man skal leve senere, og være bindende for alle i samfunnet. Dette gir grunnlaget for en deontologisk forståelse av plikter og rettigheter. I tillegg innfører Rawls bestemte formelle betingelser som må oppfylles i den *opprinnelige posisjon* når man skal velge grunnnormer for hva som er moralsk riktig og rettferdig. Normene man velger må være generelle, ikke singulære, men universelle. De må gjelde alle, være offentlige og institusjonaliserbare, de må kunne brukes til å rangere motstridende krav og de må være endelige i den forstand at de gis forrang framfor andre normer eller hensyn som de kunne komme i konflikt med. De første to kravene er svært like Kants legalitetskrav (universaliserbarhets- og viljeskravene) og Hares universaliserbarhets- og preskriptivitetskrav, mens det siste ligner Kants krav om at kategoriske imperativer må gis forrang framfor hypotetiske, og det tilsvarende forrangskrav hos Hare (Hare 1981). Men grunnlaget for de fem kravene er forskjellig hos Rawls og de to andre. Rawls begrunner dem ikke a priori ut fra en bevissthetsfilosofi, slik som Kant. Rawls begrunner dem ut fra intuisjon i bred forstand og han argumenterer for dem slik:

There are certain formal conditions that it seems reasonable to impose on the conceptions of justice that are to be allowed on the list presented to the parties. I do not claim that these conditions follow from the concept of right, much less from the meaning of morality. I avoid an appeal to the analysis of concepts at crucial points of this kind. There are many constraints that can reasonably be associated with the concept of right, and different selections can be made from these and counted as definitive within a particular theory. The merit of any definition depends upon the soundness of the theory that results; by itself, a definition cannot settle any fundamental question. (Rawls 1999a:112-113)

Hare anser denne begrunnelsen for å være et avgjørende punkt i Rawls’ argumentasjon og hevder Rawls ikke har gitt noen begrunnelse her (Hare 1981). Er Hares kritikk riktig? Er det slik at begrunnelsen for valgsituasjonen og beslutningsproblemet hviler på intuisjonisme? - ”Rawls then proceeds (...) to use intuition at all the crucial points in his arguments” sier Hare og fortsetter retorisk med følgende:

It may be asked at this point why I keep going on about intuitionism. Is it not a long-exploded doctrine which nobody now supports? This, regrettably, is not the case. True, few philosophers are prepared to own to the name "intuitionist"; but the great majority use arguments which would have no cogency unless intuitionist assumptions were made. Professor Rawls (1971) is a good example. (ibid:75)

Intuisjoner må og bør brukes i moralsk tenkning, argumenterer Hare, men også de substansielle moralske intuisjonene, som binder argumentene sammen må begrunnes. Ellers vil modellen bare være et uttrykk for filosofens egne holdninger, som han håper andre vil akseptere. Men kan kontraktteoretisk konstruktivisme, som (blant annet) opplagt bygger på intuisjoner og er avhengig av disse, samtidig reduseres til intuisjonisme? Jeg vil hevde at selv om valgsituasjonen og beslutningsproblemet begrunnes i bestemte intuisjoner, hviler begrunnelsen av Rawls' rettferdighetsprinsipper på selve framgangsmåten, det vil si prosedyren. Det tas utgangspunkt i visse formelle prinsipper, som etablerer felles grunn for argumentasjonen, og disse prinsippene impliserer at det stilles krav til at enighet skal oppnåes. Brian Barry (1989) har argumentert for at nettopp disse formelle prinsippene, sammen med forutsetningen om at implikasjonene av konstruksjonen er mer spesifikke enn premissene konstruksjonen bygger på, sikrer at teorien er konstruktivistisk heller enn intuisjonistisk. Mens intuisjonisme fokuserer på det individuelle og kun er rettet mot å overbevise seg selv, er konstruktivisme utadvendt. Konstruksjonen legger begrensninger på konklusjonen, slik at det blir noe mer enn egne oppfatninger (O'Neill 1996). Rawls argumenterer slik:

To justify a particular description of the initial situation one shows that it incorporates these commonly shared presumptions. One argues from widely accepted but weak premises to more specific conclusions. (...) The aim of the contract approach is to establish that taken together they (the premises) impose significant bounds on acceptable principles of justice. (Rawls 1999a:16)

Rawls argumenterer for at formålet med konstruksjonen er å redusere intuitive vurderinger, ved å angi en prosedyre for veiing av intuisjoner og prinsipper i konflikt (Feiring 1999). I *A Theory of Justice* bruker han tre ulike argumenter for å vise hvordan modellen kan skilles fra intuisjonistiske tilnærminger (Rawls 1999a:37). A: Prinsippene velges som et endelig, rasjonelt valg i en situasjon som ivaretar rimelige betingelser for valg av rettferdighetsprinsipper. B: Prinsippene er leksikalsk ordnet og angir dermed en bestemt prioriteringsrekkefølge av prinsippene. Og C: Prinsippene er i overensstemmelse med våre veloverveide intuisjoner i reflektert likevekt.

Jeg vil hevde at de formelle prinsippene, som etablerer felles grunn for argumentasjonen og legger begrensninger på hvilke resultater som er akseptable, derfor sikrer

at kontraktteoretisk konstruktivisme — slik Rawls presenterer dem i *Justice as Fairness* — ikke kan reduseres til intuisjonisme.

3.2.6 Oppsummering

En kommunitaristisk tilnærmingsmåte vektlegger å gjøre eksplisitt en allerede eksisterende kulturell konsensus om hvilke rettferdighetsprinsipper som er legitime og hvilke som ikke er det, og vil oppgi forsøket på å finne en kontekstuavhengig begrunnelse for rettferdighet. Representanter for denne retningen argumenterer (på ulike måter) for at sosiale og historisk forankrede normer og felles verdier, bør være normativ rettesnor for politisk styring. Sentrale innvendinger mot kontraktteorien til Rawls er at den er basert på abstrakte forutsetninger med tomme formelle prinsipper og at den utelukkende er basert på liberale verdier.

Som vi har sett, bygger kontraktteoretisk konstruktivisme på abstrakte og bestemte forutsetninger om aktørene og valgsituasjonen. Begrunnelsen for en slik tilnærming ligger i forsøket på å finne et utgangspunkt for tenkning om rettferdighet som alle kan enes om. Det antas at prinsippene som følger av konstruksjonen også skal kunne være allment akseptable, men et naturlig spørsmål vil være om det i det hele tatt er mulig å konstruere prinsipper som skal gi veiledning i faktiske beslutninger fra et slikt utgangspunkt? Kommunitære tenkere, som Taylor (1979), MacIntyre (1981) og Sandel [1982] (1998), hevder at selve ideen bak kontraktteoretiske tilnærminger er forfeilet. En verdi som rettferdighet er kort og godt ikke gjenstand for valg, noe som skyldes at det ikke er mulig å ”komme bak” eksisterende praksiser og tradisjoner når prinsipper skal velges. Praksiser og tradisjoner er konstituerende for vår identitet, selv et kan ikke løsriives fra enhver sosial kontekst, slik kontraktteorien hevdes å forutsette. En aktør som forstås uavhengig av sosiale relasjoner blir en ”atomisk skikkelse”, et spøkelse uten identitet, og kan verken velge autonomt eller konstruere prinsipper på en fornuftig måte. En rettferdighetsteori kan derfor ikke begrunnes i en ”tynn” teori om det gode, fordi det rett og slett ikke er mulig å delta i en moralsk diskurs uten en oppfatning om det gode liv. Det etiske språket er meningsløst hvis det ikke er en del av et moralsk univers begrunnet i en tradisjon, hvor universelle termer som rettigheter og plikter bare er rasjonelt forståelig for oss på bakgrunn av den tradisjonen vi er en del av. Å ta utgangspunkt i abstrakte forestillinger om mennesket og samfunnet, fører til en begrunnelse for prinsipper som kun kan være av formell karakter og som dermed ikke tar hensyn til relevante ulikheter mellom mennesker og situasjoner. Prinsipper, normer og intuisjoner uten grunnlag i konkrete kulturelle kontekster vil ikke kunne være bindende for oss. Kun våre felles dygder får oss til å oppfatte oss som en del av et kulturelt fellesskap med de

forpliktelser overfor andre som dette innebærer. Det vil si at hva den kontraktteoretiske konstruksjonen vinner i enkelthet og presisjon, mister den i substansielt innhold. — Alt ifølge kommunitaristene.

At idealiseringer kan være et problem i de tilfeller der formålet med normativ teori er å gi retningslinjer for framtidig individuell handling, er nok riktig. Men denne kritikken framstår ikke som relevant i de tilfeller der analysens hensikt er en kritisk vurdering av eksisterende institusjoner. For er det ikke nettopp slik at idealmodeller kan kaste lys over eksisterende praksiser ved å vise hvilke prinsipper vi bør velge hvis vi vektlegger premisser som er typiske, heller enn partikulære, for forhandlingssituasjoner? Det kan gis gode argumenter for at det metodologisk kan være fordelaktig å velge en slik framgangsmåte. Hensikten med idealtyper er å oppnå en større klarhet, stringens og sikkerhet i hypotesedannelse: hvordan ville vi velge gitt enkle og abstrakte forutsetninger? Dermed kan eksisterende institusjoner og praksiser vurderes fra et mindre partikulært ståsted, og de spesielle kjennetegn ved tradisjonen vil synliggjøres. Gitt interesser og verdier i konflikt, vil jeg påstå det virker fornuftig å forsøke å finne en metode for å enes om en felles målestokk, det vil si en metode som gjør det mulig for oss å finne normer hvor vi kan bli enige om å begrense våre handlingsmuligheter til beste for alle. Dette ”tankeskjemaet” finner vi igjen fra Max Webers argumentasjon for bruk av idealmodeller i positiv teoridannelse. For Weber var det essensielt at konstruksjonen skulle erstatte verdiladet forskning. Ved å aksentuere og abstrahere elementer som synes typiske, heller enn lovmessige, konstrueres idealtyper som er generelle for menneskelig handling under ideelle betingelser uavhengig av tid og sted. Weber argumenterer slik:

The more sharply and precisely the ideal type has been constructed, thus the more abstract and unrealistic in this sense it is, the better it is able to perform its methodological functions in formulating the classification of terminology, and in the formulation of classifications, and of hypotheses. (Weber 1978:21)

For dem som hevder at kontraktteorien til Rawls er basert på abstrakte forutsetninger med tomme formelle prinsipper, vil jeg påpeke at styrken i prinsippene er de verdiene som de representerer og som virker plausible som forklaringsmodell på de verdiene vi (alle) burde kunne ha som startgrunnlag. Samtidig er Rawls’ fordelingsskjema tilstrekkelig klart og tydelig. Det kan man blant annet se når det gjelder spørsmålet om ressursfordeling, for eksempel når man skal forestille seg tre mulige fordelinger i en trepersonsverden:

Fordeling A: 10 - 8 - 1

Fordeling B: 7 - 6 - 2

Fordeling C: 5 - 4 - 4

Her vil Rawls' valg være klart, velg fordeling C (Kymlica [1990b]2002). For dersom man ikke vet hvilken risiko man har for å havne i den verste eller beste posisjonen, vil et rasjonelt valg være C (basert på den forståelse Rawls legger i rasjonalitet i den *opprinnelige posisjon*). Det vil si at selv om man skulle ende opp i den verst tenkelige posisjon i valg C, ville resultatet være gunstigere enn den dårligste posisjonen i de andre fordelingene.³¹

³¹ Her kan det noteres at Rawls også ville valgt fordeling C, selv om de to andre fordelingene totalt sett gir en høyere gjennomsnittlig verdi.

4.0 EN DISKUSJON AV PÅSTANDEN AT JUSTICE AS FAIRNESS ER BASERT PÅ ABSTRAKT INDIVIDUALISME

Rawls har fått mye kritikk fra dem som oppfatter at hans rettferdighetsteori baseres på abstrakt individualisme. Denne kritikken har vært særlig sterk fra kommunitaristene og spesielt fra Sandel, hvor Sandel benytter seg av Hegel i denne kritikken. Hegel argumenterte mot Rousseaus samfunnskontrakt, fordi den på samme måte som Hobbes' samfunnskontrakt var individualistisk og uforenlig med samfunnets verdier.³² Dagens kommunitarister gjentar denne kritikken fra Hegel, basert på den antagelse at Rawls' *opprinnelige posisjon* inneholder en abstrakt individualisme, kombinert med en metafysisk forståelse av personer som tomme for bestemte formål og forpliktelser, som konstituerer deres identitet. Men, jeg vil påstå dette skyldes en feil forståelse av Rawls' teori, og i *Political Liberalism* skriver Rawls eksplisitt at dette ikke er riktig. Det han gjør i *A Theory of Justice* er ikke å anta en metafysisk forståelse av personer, men han forsøker å gi en praktisk framstilling av betingelsene til politiske aktører, basert på premissene til de to moralske evnene.

I *A Theory of Justice* var et begrep "feasible just" så lenge det kunne oppfylle de begrensninger som ligger i begrepet rettferdighet, det vil særlig si så lenge det kan fungere som et offentlig middel til å løse uenighet. Senere utviklet Rawls innholdet i et "feasible conception" til å oppnå dette også i de tilfeller hvor de involverte enkeltindividene innehar forskjellige moralfilosofiske forståelser (Rawls 1988). I den *opprinnelige posisjon* var forholdet mellom det gjennomførbare og det ønskelige avspeilet i forholdet mellom det fornuftige (the reasonable) og det rasjonelle (the rational).³³ Det fornuftige (det gjennomførbare) rammer inn og underorder det rasjonelle (det ønskelige). For Rawls gir det ikke noen mening i å snakke om hva som er rasjonelt i en abstrakt betydning, fordi vi alltid starter våre fundamentale intuitive ideer i vårt eksisterende samfunn. Ved å erkjenne dette mener jeg vi får en overraskende konklusjon. Det vil si at når kommunitaristene benytter Hegels samfunnsforståelse i sin kritikk av Rawls, begrunnet med den antagelse at *Justice as Fairness* er basert på abstrakt individualisme, er dette en kritikk som ikke er berettiget. Jeg vil tvert imot påstå at Rawls' teori om rettferdighet tydelig er preget av Hegel. Dette skyldes ikke

³² For Hegel var det at enkeltindividet hørte til et fellesskap essensielt, noe som er knyttet til hans begrep "sittlichkeit" (det etiske liv), mens for Kant var autonomi essensen i moral.

³³ Rawls knytter det rasjonelle til det gode og det som er til en persons fordel. Det fornuftige forholder seg til det rette, særlig tanken om fairness og villigheten til å moderere sine personlige krav av respekt for andre og deres legitime krav. Fornuftige (reasonable) borgere har en stor evne til en "effective" forståelse av rettferdighet og et ønske om å overholde betingelsene i et fair samarbeid. De anerkjenner at de har en plikt til gjensidig respekt og ønsker å rettferdiggjøre sine handlinger (og institusjoner) til andre basert på grunner alle vil akseptere som "reasonable". Og de godtar de byrder og konsekvenser som følger av dette. (Rawls [1993]1996)

at Rawls omfavner konklusjonene i Hegels politiske filosofi og heller ikke at han gir sin tilslutning til Hegels idealistiske metafysikk. Men på samme måte som Hegel starter Rawls sin filosofi fra eksisterende sosiale praksiser og studerer dem i lys av de verdier som er innebygget i disse. Rawls' intensjon er ikke å hente sine ideer "fra intet", men å studere aktuelle sosiale praksiser slik de utfolder seg og "(...) the fundamental ideas viewed as latent in the public political culture of a democratic society" (ibid:252).

For å forstå denne sammenligningen med Hegel, er det nødvendig å se nærmere på noen av Hegels grunnleggende påstander. For Hegel var det å lage abstrakte modeller av virkeligheten, det samme som å lage modeller som "ikke ville føre noe steds hen". Slike modeller hadde ikke bare en tvilsom relevans, men kunne også representere en fare dersom de som hadde disse ideene forsøkte å benytte makt for å få konstruert sitt idealsamfunn på jorden. For Hegel må derfor filosofi handle om den virkelige verden, men det betyr ikke å være tilfreds med å beskrive hvordan verden framtrer eller akseptere status quo. Det betyr derimot å la den virkelige verden være filosofiens objekt, forstå grunnene til at den er slik den er og forsøke å få disse grunnene fram i lyset. Da vil det også kunne være mulig å oppdage at "(...) the inner rationale of its [the actual world's] existence is totally different from what it appears to be to the uncritical mind, and it would then be the task of philosophy to reconcile appearance and content." (Avineri 1980:125) Det som er avgjørende i denne forståelsen er at den som filosoferer må erkjenne at den rasjonalitet som eksisterer i den virkelige verden er en historisk rasjonalitet, det vil si at det ikke er mulig å tilskrive verden noen abstrakt rasjonalitet. Det kan derfor sies at det var en feil av Kant å vurdere den virkelige verden ved å frambringe et ideelt kongedømme som var "transcendent rasjonell", altså en verden som ikke eksisterer her, men i et noumenalt rike atskilt fra virkelighetens verden. For Hegel derimot var idealet noe som skulle finnes i den virkelige verden, dette er også Rawls' intensjon selv om han ikke deler Hegels metafysiske filosofi. På samme måte som Hegel hevder også Rawls at det ikke er noe å tjene på å benytte abstrakte prinsipper eller ved å konstruere noumenale riker, men at vi må starte våre moralske undersøkelser ved å studere eksisterende samfunn. Derfor vil jeg poengtere at det er viktig å være bevisst på at den *opprinnelige posisjon* ikke utgjør startpunktet i Rawls' filosofi, men benyttes for å modulere de verdiene som finnes i den virkelige sosiale orden. Den moralske karakter i den virkelige verdens sosiale orden blir uttrykket i Rawls' redegjørelse for hvordan institusjonene latent kan studeres i den praksis som finnes. Det hegelianske i Rawls' filosofi ligger i forståelsen av at det prosjektet Rawls ønsker ikke er et forsøk på å remodulere samfunnet slik at det samsvarer med et rasjonelt ideal, men et forsøk på å forstå sitt eget samfunn (et liberalt demokratisk USA), og hente fram

de prinsippene som ligger latent i de fornuftige institusjonene som har blitt etablert mot en bakgrunn av den offentlige politiske kulturen, som finnes i dette samfunnet.

Jeg vil her nevne en interessant parallell mellom Rawls' forståelse av forholdet mellom det fornuftige (the reasonable) og det rasjonelle (the rational) og Hegels syn på forholdet mellom det virkelige (the actual) og det rasjonelle (the rational). I en kjent passasje hevder Hegel at: "What is rational is actual and what is actual is rational." (Hegel [1821]1978:10) Det betyr ikke at han mente at alt som eksisterer er rasjonelt, men han antar at mens det rasjonelle er "bygget inn" i det virkelige kan rasjonalitet kun manifestere seg i den virkelige verden, og på samme måte som Hegel tror også Rawls at det virkelige eller fornuftige forutsetter rasjonalitet. Det å analysere sosialt samarbeid gir ingen mening dersom vi ikke på forhånd antar at mennesker er rasjonelle og er i stand til å ha en forestilling om det gode. Men samtidig vil det heller ikke gi noen mening å snakke om rasjonalitet isolert, derfor vil rasjonalitet isolert ikke kunne være lovgivende for oss. Kun når det rasjonelle begrenses og rammes inn av det fornuftige vil det kunne gi oss konklusjoner med substans, fordi for Rawls (som for Hegel) vil a priori rasjonalitet kun gi oss abstraksjoner.

Målet i Rawls' filosofi blir å sikre den nødvendig sosiale enighet i samfunnet, men dette samholdet kan ikke oppnås ved å kun omforme institusjonene. Det vil ikke kunne garantere den nødvendige tillit eller troskap til institusjonene, som utgjør de grunnleggende strukturene i samfunnet, en tillit som er avgjørende for å sikre et stabilt samfunn. Det eneste som vil kunne oppnå det er en offentlig filosofi, som styrer de grunnleggende strukturer på en måte som alle vil kunne akseptere og som alle vil kunne benytte for å rettferdiggjøre disse institusjonene. Ifølge Rawls vil filosofi her spille en avgjørende rolle i arbeidet med å frambringe en slik rettferdiggjørelse, en rettferdiggjørelse som er nødvendig for å sikre et stabilt sosialt samhold over generasjoner. Filosofi er noe som i den sammenheng behøves for "å tenke ut" hvordan offentlig enighet kan bli en mulighet. Det er noe Rawls poengterer i sitt forsvar av "the method of avoidance", hvor han skriver:

(...) this method may enable us to conceive how, given a desire for free and uncoerced agreement, a public understanding could arise consistent with the historical conditions and constraints of our social world. Until we bring ourselves to conceive how this could happen, it can't happen. (Rawls 1985: 231)

Når Rawls gir politisk filosofi en slik oppgave er det også noe som samsvarer med Hegel, som så det som viktig å nå en forsoning (Versöhnung) av de viktigste motsetningene mellom

mennesket og naturen, mellom mennesket og samfunnet, og mellom mennesket og Gud. Her spilte filosofien en uunnværlig rolle:

A third role, stressed by Hegel in his *Philosophy of Right* (1821), is that of reconciliation: political philosophy may try to calm our frustration and range against our society and its history by showing us the way in which its institutions, when properly understood from a philosophical point of view, are rational, and developed over time as they did to attain their present, rational form. This fits one of Hegel's well-known sayings: "When we look at the world rationally, the world looks rationally back." He seeks for us reconciliation — *Versöhnung* — that is, we are to accept and affirm our social world positively, not merely to be resigned to it.

(...) Thus I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive, doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible. This is the fact of profound and irreconcilable differences in citizens' reasonable comprehensive religious and philosophical conceptions of the world, and in views of the moral and aesthetic values to be sought in human life. But this fact is not always easy to accept, and political philosophy may try to reconcile us to it by showing us the reason and indeed the political good and benefits of it. (Rawls 2001:3-4)

Jeg vil påstå at en slik forståelse av den politiske filosofiens rolle tydeliggjør betydningen til den *opprinnelige posisjon*:

(...) the original position is a point of view from which the representatives of citizens as free and equal would agree to the difference principle, and so to the use of the distribution of endowments as, so to speak, a common asset. If we can show this, then that principle offers a way of seeing nature and the social world as no longer hostile to democratic equality; and in formulating such a principle justice as fairness does the work of political philosophy as reconciliation.

Here it is crucial that the difference principle includes an idea of reciprocity: the better endowed (who have a more fortunate place in the distribution of native endowments they do not morally deserve) are encouraged to acquire still further benefits — they are already benefited by their fortunate place in that distribution — on the condition that they train their native endowments and use them in ways that contribute to the good of the less endowed (whose less fortunate place in the distribution they also do not morally deserve). Reciprocity is a moral idea situated between impartiality, which is altruistic, on the one side and mutual advantage on the other. (ibid:76-77)

Dette skillet mellom mennesket og samfunnet, som ble nevnt av Hegel, hadde også hatt sine spesielle fordeler, for eksempel skriver Taylor: "Man only attains his self-conscious, rational autonomy in separating off from nature, society, God and fate." (Taylor 1979:15) Filosofiens mål for Hegel var derfor ikke å vise hvordan det er mulig å vende tilbake til en "primitiv enighet", hvor disse motsetningene er fraværende, men vise hvordan disse fordelene kan opprettholdes i en verden hvor mennesket ikke er fremmedgjort, men ser på verden som sitt hjem. I sin sosialfilosofi ønsket Hegel å vise hvordan mennesket i et moderne samfunn (stat)

kan bli fri. I den sammenheng er filosofi avgjørende, fordi dens rolle som formidler av rasjonell undervisning er en nøkkelrolle til samfunnet. Raymond Plant tolker Hegels forståelse slik:

Modern man can live in an integrated political community so long as both his social and political and his religious experience is transfigured by philosophy. At the conventional level of thought man sees political institutions as imposed and arbitrary where as the philosopher demonstrates that they are necessary in their development and expressive of the individual's will in character (...) only when such interpretations have been given can men live in community in the modern world. (Plant 1973:182)

Jeg mener det er rimelig å beskrive Rawls' måte å tenke på, som meget likt Hegels på dette området. Slik Rawls forstår den politiske filosofiens oppgave er målet å kunne tilby løsninger, som skal kunne løse problemet med ustabilitet, ved å identifisere de dype grunnene for enighet som finnes i moderne samfunn. Når disse er identifisert vil samfunnets medlemmer kunne formidle disse grunnene til hverandre i formuleringer, som vil rettferdiggjøre sosiale ordninger og gi den enkelte en forsikring om at hun og han har en sikker plass i verden. Rawls er derfor på samme måte som Hegel uenig i å nærme seg spørsmålet om rettferdighet i samfunnet på en abstrakt filosofisk måte, og også uenig i å forstå dette spørsmålet som en ren praktisk framgangsmåte hvor målet kun er å finne det mest praktiske *modus vivendi*.

Dette spørsmålet gjøres ekstra tydelig av Rawls i essayet *The Idea of Public Reason Revisited* fra 1997 (i Rawls 1999b). Her diskuterer Rawls hvordan det er mulig for tilhengere av religiøse doktriner basert på religiøs autoritet, som for eksempel Kirken eller Bibelen, også å være tilhengere av en rimelig politisk forståelse, som støtter et rimelig konstitusjonelt regime. Disse omfattende doktrinene kan fortsatt være compatible med en liberal politisk forståelse, men for å oppnå en slik kompatibilitet er det ikke tilstrekkelig at slike doktriner aksepterer et demokratisk styresett bare som en ren *modus vivendi*. Her stiller Rawls spørsmålet om hvordan det er mulig for religiøse og ikke-religiøse å slutte seg til et konstitusjonelt regime selv når deres omfattende doktriner ikke er begunstiget, men tvert imot risikerer å tape på det. For å klargjøre dette spørsmålet nevner Rawls to eksempler, hvor det første gjelder forholdet mellom katolikker og protestanter i det 16. og 17. århundre, da toleranseprinsippet ble holdt i hevd utelukkende som en *modus vivendi*.³⁴ Hvor resultatet var

³⁴ Rawls ser denne tiden som den historiske starten på politisk liberalisme: "Thus, the historical original of political liberalism (and of liberalism more generally) is the Reformation and its aftermath, with the long controversies over religious toleration in the sixteenth and seventeenth centuries. Something like the modern understanding of liberty of conscience and freedom of thought began then. As Hegel saw, pluralism made religious liberty possible, certainly not Luther's and Calvin's intention." (Rawls 1996:xxvi)

at dersom en av partene skulle ekspandere, måtte det påtvinge andre sin religiøse doktrine som den eneste tillatte tro. Ifølge Rawls vil et samfunn med mange trosretninger som deler denne holdningen, og som forutsetter at deres relative størrelse i overskuelig framtid vil være omtrent den samme, meget vel kunne ha en konstitusjon som ligner dagens USA. Denne konstitusjonen beskytter fullt ut religiøs frihet for klart atskilte religioner, som har mer eller mindre likeverdig politisk makt, og konstitusjonen holdes i hevd som en pakt for opprettholdelse av sivil fred. I et slikt samfunn kan politiske temaer diskuteres ved hjelp av politiske ideer og verdier slik at ikke religiøs konflikt åpnes og sekterisk fiendtlighet vekkes. Den offentlige fornufts rolle er her utelukkende å redusere separatisme og styrke sosial stabilitet. Men i denne situasjonen har vi ifølge Rawls imidlertid ikke stabilitet av riktige grunner. Stabilitet av riktige grunner finnes når stabiliteten er sikret gjennom en solid lojalitet til et demokratisk samfunns politiske og moralske idealer og verdier.

Og det er heller ikke stabilitet av riktige grunner i det andre eksemplet — der borgerne i et demokratisk samfunn aksepterer, som politiske og moralske prinsipper, de substansielle konstitusjonelle klausuler som sikrer religiøse, politiske og sivile friheter, men der lojaliteten til disse konstitusjonelle prinsippene er så begrenset at ingen er villig til å se sin religiøse eller ikke-religiøse doktrine tape terreng når det gjelder innflytelse og tilslutning. Slike borgere er beredt til å motsette seg, eller ikke å adlyde, lover de mener undergraver deres posisjoner. (Selv om religionsfrihet og andre friheter alltid er fullt ut ivaretatt.) Dette er et eksempel på betinget aksept for demokrati, og ikke en aksept av riktige grunner. Det betyr at et konstitusjonelt regime fullt ut kan sikre rettigheter for alle akseptable doktriner, og dermed beskytte vår frihet og sikkerhet, men et demokrati krever nødvendigvis av hver og en av oss at vi aksepterer forpliktelsene som følger av legitim lov, det at vi forstår oss selv som en likeverdig borger blant andre likeverdige borgere. Mens ingen kan forventes å sette sin religiøse eller ikke-religiøse doktrine på spill, vil et konstitusjonelt demokrati slik det her beskrives av Rawls, ha som nødvendig konsekvens at den enkelte for alltid må avstå fra ønsket og håpet om at konstitusjonen skal etablere eller fremme en bestemt religions hegemoni. Slike ønsker og håp vil være inkonsistente med ideen om like grunnleggende rettigheter for alle frie og likeverdige borgere (ibid.).

5.0 HVORDAN FORSKJELLIGE OMFATTENDE LIVSSYN VIL KUNNE GI SIN TILSLUTNING TIL JUSTICE AS FAIRNESS SOM EN POLITISK TEORI

5.1 KJENNETEGN PÅ JUSTICE AS FAIRNESS SOM POLITISK TEORI

I sine arbeider fra begynnelsen av 1980-tallet og særlig ved essayet *Justice as Fairness; Political not Metaphysical* fra 1985, og framover, omformet Rawls rettferdiggjørelsen av *Justice as fairness* til et frittstående politisk begrep. Målet var å skaffe tilveie en offentlig rettferdiggjørelse av *Justice as Fairness*, som er akseptable for alle borgere i et velordnet konstitusjonelt demokrati. Det nødvendiggjør å skaffe tilveie argumenter som ikke baseres på Kants, eller andre omfattende doktriner, men på særskilte grunnleggende ideer, som er innebygget i den demokratiske kultur. Rawls' argumenterer for at det som kjennetegner den *opprinnelige posisjon* kan konstrueres som en "procedural representation" og ideen om et sosialt samarbeid blant frie og likeverdige borgere i et demokratisk samfunn. Rettferdighetsprinsippene kan da representeres som en konstruert form fra en "model conception" av demokratiske borgere som frie, likeverdige og innehavere av de to moralske evnene, som gjør dem i stand til å delta i et sosialt samarbeid. Disse prinsippene kan derfor rettferdiggjøres siden de ikke presenteres som sanne, men som de mest fornuftige.

Rawls' arbeider de siste 20 år av hans liv var ikke begrenset til en snever debatt mellom forskjellige politiske posisjoner. Jeg vil si det slik at Rawls i sine senere arbeider vektlegger det å finne praktiske løsninger på politiske problemer, heller enn sannheten i politisk moral. Han argumenterer for at pluralistiske samfunn er kjennetegnet av uenighet mellom konkurrerende moralske, religiøse og filosofiske ideer og livssyn, og at vi derfor behøver en framgangsmåte eller prosedyre, som kan avgjøre hvordan vi skal forholde oss til de forskjellige konkurrerende livssyn, som eksisterer i et moderne samfunn. Den politiske filosofiens oppgave er å være den mekanisme som kan gjennomføre denne prosedyren, og politisk filosofi kan påta seg denne oppgaven ved å konstruere avgjørende prinsipper i en politisk teori om rettferdighet. Samtidig utgjør ikke disse prinsippene noe forsøk på å utfordre og benekte konkurrerende omfattende doktriner, men forsøker så langt det er mulig å overskride og tilpasse disse til den politiske forståelsen av *Justice as Fairness* i et velordnet demokratisk samfunn. Målet er ikke å finne sannheten i de prinsippene som eksisterer i den offentlige moral, men å sikre sosialt samhold og langsiktig stabilitet ved hjelp av bred reflektert likevekt ved å frambringe en stabil enighet blant forskjellige omfattende moralske, filosofiske og religiøse doktriner. Denne orienteringen gjør Rawls til en svært interessant

teoretiker for moderne flerkulturelle samfunn preget av forskjellige livssyn og verdier. Dette gjelder ikke minst tidligere relativt kulturelt homogene samfunn, som vårt eget.

Med utgivelsen av boken *Political Liberalism* i 1993 vektla Rawls det å finne praktiske løsninger til politiske problemer, noe som kjennetegnes ved at boken er tydelige mer empirisk basert enn *A Theory of Justice* (Thomas 2000). I *Political Liberalism* starter Rawls fra det politiske faktum at pluralisme finnes, at det eksisterer en rekke velbegrunnede teorier om det gode og en rekke livssyn om et godt liv og det å leve rett. Det skjer en endring fra å vektlegge det rasjonelle til å vektlegge det fornuftige. Målet med *Political Liberalism* er å konstruere betingelsene for fornuftig pluralisme, det vil si å finne de betingelser hvor denne pluralismen kan tilpasses en gjensidig akseptabel og individuell rettferdig politisk orden. Rawls opprettholder de fleste av konklusjonene og oppfatningene han har i *A Theory of Justice*, men argumenter i tillegg for en "overlapping consensus", altså en overlappende enighet mellom alle borgere som har omfattende doktriner om det gode. *Political Liberalism* forsøker å vise hvordan det er mulig å få til en gjensidig tilpasning i et samfunn bestående av individer og grupper med forskjellige livssyn, hvor samfunnet ikke er avhengig av en felles omfattende doktrine. Altså en doktrine som innbefatter "(...) all recognized values and virtues within one rather precisely articulated system." (Rawls 1993:xvi)

Rawls framhever i sine arbeider på 1980- og 1990-tallet at hans rettferdighetsteori er en politisk teori og ikke en moralsk doktrine, og derfor ikke avhengig av noen metafysiske teser, men at intensjonen er å få *Justice as Fairness* til å framstå som en politisk forståelse av rettferdighet (Rawls 1985). Han vektlegger i sine arbeider fra 1980 og framover skillet mellom en politisk forståelse av rettferdighet og en omfattende religiøs, filosofisk og moralsk doktrine, hvor målet er å frambringe en offentlig filosofi hvor det ikke er bygget inn noen omfattende doktriner.

Moderne demokratiske samfunn har ifølge Rawls arvet en underliggende uro og konflikt som er knyttet til idealene om frihet og likhet. Denne konflikten involverer det moderne samfunnet som en helhet og generelle fakta om politisk sosiologi og menneskelig psykologi spiller her en avgjørende rolle (Rawls 1989). Rawls beskriver fire slike fakta: For det første er det et permanent trekk ved moderne demokratiske samfunn at det finnes mange forskjellige moralske, religiøse, intellektuelle og filosofiske doktriner, som inneholder et mangfold av konfliktfylte, eller til og med uforenelige forståelser om hva som er et meningsfullt liv og meningen med vår eksistens i verden. For det andre: "(...) only the oppressive use of state power can maintain a continuing common affirmation of one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine." (ibid:35) For det tredje må et

varig og stabilt demokratisk samfunn være ønsket, og bli støttet av den overveiende majoriteten av dets borgere. Og for det fjerde: "(...) the political culture of a reasonable stable democratic society normally contains, at least implicitly, certain fundamental intuitive ideas from which it is possible to work up a political conception of justice suitable for a constitutional regime." (ibid.) Oppgaven for Rawls på 1980- og 1990-tallet var å utvikle en politisk filosofi i slike samfunn, hvor målet var å finne løsninger på hvordan man sikrer stabilitet og sosialt samhold over generasjoner:

In a constitutional democracy one of its most important aims is presenting a political conception of justice that can not only provide a shared public basis for the justification of political and social institutions, but also helps ensure stability from one generation to the next. (Rawls 1987:1)

Et samfunn som er avhengig av å holde forskjellige stridende interesser eller den menneskelige natur i sjakk for å sikre stabile institusjoner, vil kun være "a mere modus vivendi, dependent on fortuitous conjunction of contingencies" (ibid.). Den type stabilitet Rawls tenker på og ønsker å sikre er en form for dypere sosial enighet, som ikke vil kollapse på grunn av skiftende omstendigheter eller skiftende regjeringer. Det som derfor behøves er en forståelse av rettferdighet, som tydelig artikulerer verdiene og idealene i moderne demokratiske regimer og "(...) specifying the aims the constitution is to achieve and the limits it must respect" (ibid.). Kun en slik forståelse kan ha håp om å vinne støtte for en overlappende konsensus i opinionen i et pluralistisk demokratisk samfunn. Rawls hevder denne type stabilitet kan sikres ved å etablere en overlappende konsensus ved viktige politiske spørsmål i en politisk teori om rettferdighet, slik at institusjonene i den grunnleggende strukturen i et samfunn kan rettferdiggjøres av alle innbyggerne: "(...) justification in matters of political justice is addressed to others who disagree with us, and therefore (...) proceeds from some consensus" (ibid:6). Stabilitet og sosial enhet baseres derfor på en offentlig standard, som vi alle kan akseptere, men fordi pluralisme er et faktum i moderne samfunn er det samtidig viktig å erkjenne at: "(...) no general and comprehensive doctrine can assume the role of a publicly acceptable basis of political justice." (ibid.) I forsvaret av denne forståelsen understreker Rawls:

We make many of our most important judgments subject to conditions which render it extremely unlikely that conscientious and fully reasonable persons, even after free discussion, can exercise their powers of reason so that all arrive at the same conclusion. (Rawls 1989:238)

Dette er grunnen til at vi ikke bør forsøke å finne svar på kontroversielle metafysiske og epistemologiske spørsmål, men til praktiske spørsmål om hvordan vi kan sikre enighet. Og det er intensjonen i *Justice as Fairness*: "(...) it presents itself not as a conception of justice that is true, but one that can serve as a basis of informed and willing political agreement between citizens viewed as free and equal persons." (Rawls 1985:230) Målet med rettferdighetsprinsippene er derfor ikke å hevde at disse er sanne, men å kunne si: "Here are principles we can all live with. (...) Philosophy as the search for truth about an independent metaphysical and moral order cannot (...) provide a workable and shared basis for a political conception of justice in a democratic society." (ibid.) Dette synet har som konsekvens at Rawls har innvendinger mot Mill og Kant, fordi disse både har generelle og omfattende moralske doktriner:

(...) general in that they apply to a wide range of subjects, and comprehensive in that they include conceptions of what is of value in human life, ideals of personal virtue and character that are to inform our thought and conduct as a whole. Here we have in mind Kant's ideal of autonomy and his connecting it with the values of the Enlightenment, and Mill's ideal of individuality and his connecting it with the values of modernity. These two liberalisms both comprehend far more than the political. Their doctrines of free institutions rest in large part on ideals and values that are not generally, or perhaps even widely, shared in a democratic society. They are not a practical public basis of a political conception of justice, and I suspect the same is true of many liberalisms besides those of Kant and Mill. (Rawls 1987:6)

I sine senere arbeider har Rawls endret den kantianske tolkning i sin teori, noe som har vært nødvendig for at *Justice as Fairness* ikke skal framstå som en omfattende moralsk doktrine, men som en politisk teori. Men dette kan være et vanskelig skille, noe Rawls tar opp i en diskusjon om utdanning, for eksempel når det gjelder religiøse sekter, som motsetter seg påvirkning fra den dominerende kulturen i samfunnet, blant annet ved å la barn vokse opp atskilt fra denne. Skal da staten påtvinge disse barna en bestemt undervisning? Ut fra den omfattende liberalismen hos Kant kunne det argumenteres for at staten hadde rett til å intervenere og fremme verdien autonomi. Men *Justice as Fairness* i et politisk liberalt demokrati krever ikke det, kun at barn undervises i og gis kunnskap om sine konstitusjonelle rettigheter, slik at barn vet at det eksisterer samvittighetsfrihet og at det å forlate et trossamfunn ikke er illegalt:

Moreover, their education should also prepare them to be fully cooperating members of society and enable them to be self-supporting; it should also encourage the political virtues so that they want to honor the fair terms of social cooperation in their relations with the rest of society. (Rawls 1988:267)

Men det betyr ikke at det under et politisk liberalt regime, som følger den politiske forståelsen av rettferdighet slik den presenteres i *Justice as Fairness*, vil bli innpodet bestemte verdier, som kan sammenlignes med verdiene i den omfattende liberalismen til Mill og Kant. Dette er vanskelige spørsmål og Rawls medgir at "(...) unavoidable consequences of reasonable requirements for children's education may have to be accepted, often with regret." (ibid:268)³⁵

I essayet *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical* fra 1985, gir Rawls en beskrivelse av hvordan *Justice as Fairness* kan plasseres i politisk liberalisme og hvordan *Justice as Fairness* kan utgjøre en politisk forståelse av rettferdighet. I denne politiske forståelsen er det innebygget en moralsk forståelse og en forestilling om et moralsk begrep, som er utarbeidet i forhold til et spesielt objekt, nemlig for de politiske, sosiale og økonomiske institusjonene som finnes i samfunnet. Det vil si at *Justice as Fairness* fokuserer på de grunnleggende strukturer i moderne konstitusjonelle demokratier og hvordan disse institusjonene samspiller, slik at de utgjør et samlet system av sosialt samarbeid. Men *Justice as Fairness* skiller seg fra andre moraldoktriner, fordi disse er generelle omfattende doktriner. Rawls nevner her spesielt utilitarismen, fordi nytteprinsippet, uansett hvordan dette formuleres skal gjelde i alle situasjoner, fra individuelle handlinger til en nasjons lovgivning. Rawls' hovedpoeng er at som praktisk politikk kan ikke slike omfattende moralske doktriner skaffe tilveie et offentlig akseptert grunnlag for hva som ligger i begrepet rettferdighet i en moderne stat, men at det kan finnes ved å studere den sosiale og historiske bakgrunnen til disse samfunnene. Dette er samfunn som har oppstått på bakgrunn av religionskrigene og reformasjonen, som har utviklet et prinsipp om toleranse, kombinert med framveksten av en konstitusjonell regjering og en institusjonalisering av store industrielle markedsøkonomier. *Justice as Fairness* er en politisk forståelse av rettferdighet, som er knyttet til denne politiske tradisjonen. Rawls' håp er at denne politiske forståelsen av rettferdighet kan støttes av det han kaller en "overlappende konsensus", som vil si en konsensus som inkluderer alle konkurrerende filosofiske, moralske og religiøse doktriner. Doktriner som sannsynligvis vil vedvare og eksistere over tid i konstitusjonelle demokratiske samfunn.

Rawls understreker at *Justice as Fairness* i den sammenheng må forstås som et politisk begrep som er praktisk orientert og ikke metafysisk eller epistemologisk. Det vil si at *Justice as Fairness* ikke presenteres som Sannheten, men som en teori som kan tjene som et grunnlag for politisk enighet mellom innbyggerne, forstått som frie og likeverdige borgere.

³⁵ Dette er et eksempel på hvordan Rawls i sine senere arbeider har distansert seg fra Kants omfattende moralske filosofi.

For det å forstå personer som frie og likeverdige, er ikke avhengig av spørsmål om filosofisk psykologi eller metafysiske doktriner om verden. En politisk forståelse, som er avhengig av svar på slike spørsmål kan ikke tjene som en offentlig forståelse av rettferdighet i et konstitusjonelt demokratisk samfunn. Her trekker Rawls inn prinsippet om toleranse: at det er mulig å finne fram til en metode som vil kunne unngå maktkamp mellom forskjellige politiske syn, slik at sosialt samarbeid basert på gjensidig respekt kan opprettholdes. Intensjonen med *Justice as Fairness* er å forsøke å identifisere kjernen i en slik overlappende konsensus, det vil si: “(...) the shared intuitive ideas which when worked up into a political conception of justice turn out to be sufficient to underwrite a just constitutional regime. This is the most we can expect, nor do we need more.” (Rawls 1999b:410) Og videre:

We must note, however, that when justice as fairness is fully realized in a well-ordered society, the value of full autonomy is likewise realized. In this way justice as fairness is indeed similar to the liberalisms of Kant and Mill; but in contrast to them, the value of full autonomy is here specified by a political conception of justice, and not by a comprehensive moral doctrine. (ibid.)

På denne måten klarer Rawls å realisere verdien autonomi uten å benytte en altomfattende doktrine, men kun ved å benytte *Justice as Fairness* som et politisk begrep. Videre bemerker han at *Justice as Fairness* også er et moralsk begrep, dette fordi den innbefatter en oppfatning av personer og samfunn, og en oppfatning av hva som er rett og rimelig, i tillegg til prinsipper om rettferdighet og supplerende eksempler på dygder, slik disse prinsippene framstår i menneskets karakter og regulerer det politiske og sosiale liv. Denne rettferdighetsforståelsen frambringer forklaringer på samarbeidsegenskaper, som passer inn i en politisk teori som sees i lys av de betingelser som det stilles krav om i et konstitusjonelt regime. Rawls sier videre:

It is no less a moral conception because it is restricted to the basic structure of society, since this restriction is what enables it to serve as a political conception of justice given our present circumstances. Thus, in an overlapping consensus (as understood here), the conception of justice as fairness is not regarded merely as a *modus vivendi*. (ibid:411)

Han fastslår i siste del av essayet *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, at politisk liberalisme antar at det er et karakteristisk kjennetegn på en fri demokratisk kultur at det eksisterer et mangfold av konkurrerende og uforenlige oppfattelser av det gode, og foreslår derfor innholdet i politisk liberalisme slik:

Liberalism as a political doctrine holds that the question the dominant tradition has tried to answer has no practicable answer; that is, it has no answer suitable for a political conception of justice for a democratic society. In such a society a teleological political conception is out of the question: public agreement of the requisite conception of the good cannot be obtained. (ibid:412)

Jeg vil hevde det er rimelig å forstå boken *Political Liberalism* som et forsøk fra Rawls på å finne et alternativt grunnlag for en liberal teori, og et forsøk på også å inkludere individer og grupper som ikke verdsetter autonomi. Autonomi har i liberalismens historie blitt sett på som en grunnleggende verdi, men i sine arbeider siden 1980-tallet har Rawls forsøkt å komme bort fra en forpliktelse til autonomi, med den begrunnelse at noen mennesker "do not see their ends as potentially revisable", og at det å forsvare liberale institusjoner på et slikt grunnlag vil være "sectarian" (Rawls 1999b:409, 1987:24). Det å gi sin tilslutning til politisk liberalisme som et politisk begrep i det offentlige liv krever derfor ikke at den enkelte må oppgi sin omfattende doktrine:

It is essential to stress that citizens in their personal affairs, or in the internal life of associations to which they belong, may regard their final ends and attachments in a way very different from the way the political conception involves. Citizens may have, and normally do have at any given time, affections, devotions, and loyalties that they believe they would not, and indeed could and should not, stand apart from and objectively evaluate from the standpoint of their purely rational good. They may regard it as simply unthinkable to view themselves apart from certain religious, philosophical and moral convictions, or from certain enduring attachments and loyalties. These convictions and attachments are part of what we may call their 'nonpublic identity'. (Rawls 1999b:405)

Det vil si at den enkelte borger i sitt private liv, for eksempel i forhold til sitt religiøse livssyn, kan forstå denne "forpliktelsen" som noe som under ingen omstendighet vil kunne endres. Rawls' krav er kun at vi i offentlig sammenheng, som borgere i et samfunn, må ha en høyere-ordens-interesse i at den enkelte har mulighet til å endre og revurdere forståelsen av det gode, men i sitt private liv behøver den enkelte ikke se dette som en mulighet, eller noe verdifullt. Denne reformulerte liberalismen blir ofte beskrevet som "political liberalism", i motsetning til "comprehensive liberalism", som appellerer til verdien av autonomi. Rawls gjennomfører denne reformuleringen uten at det endrer konklusjonen i *A Theory of Justice*. Det innebærer at begge rettferdighetsprinsippene opprettholdes, både frihetsprinsippet, som garanterer alle en størst mulig grad av like grunnleggende friheter, og forskjellsprinsippet, som krever en lik fordeling av ressurser med unntak i de tilfeller en ulik fordeling er til fordel for de minst begunstigede. Men det Rawls har gjort er å endre argumentene for disse to prinsippene, og særlig argumentet for frihetsprinsippet. I *Political Liberalism* viser Rawls at det finnes flere

forskjellige argumenter for beskyttelse av de grunnleggende friheter, hvor noen henviser til verdien autonomi, mens andre ikke gjør det. Disse forskjellige argumentene vil appellere til forskjellige grupper i samfunnet, hvor resultatet vil bli en overlappende konsensus hvor alle er enige om nødvendigheten av å opprettholde de grunnleggende friheter, selv om dette begrunnes forskjellig av de forskjellige gruppene. Som et eksempel på overlappende konsensus nevner Rawls ideen om samvittighetsfrihet, hvor han skiller mellom to viktige argumenter for denne friheten. I det første argumentet blir religiøs tro "seen as subject to revision in accordance with deliberative reason", og vi behøver samvittighetsfrihet fordi det er "no guarantee that all aspects of our present way of life are the most rational for us and not in need of at least minor if not major revision." (Rawls 1982:25-29) Dette er det klassiske argumentet for de grunnleggende friheter, basert på tanken om rasjonelle endringer, som argumenterer for at religiøs frihet behøves for at vi skal kunne vurdere og eventuelt kunne endre vår forståelse av vår religiøse tro. Det andre argumentet forstår religiøs tro, som noe som er "gitt og dypt rotfestet" og vi behøver samvittighetsfrihet fordi samfunnet består av et mangfold av oppfatninger, hvor noen ikke er "åpne for forhandlinger". Jeg vil gjøre oppmerksom på at dette siste argumentet aksepterer det kommunitaristiske synet på hva en person er (at selvet ikke kan løsriives fra sin sosiale og eventuelle religiøse kontekst), men siden alle moderne pluralistiske samfunn består av forskjellige og konkurrerende religiøse grupper og livssyn må vi akseptere prinsippet om religiøs frihet i form av samvittighetsfrihet. Rawls hevder disse to argumentene gir støtte til den samme konklusjonen (Rawls 1982), nemlig det å akseptere at det eksisterer en pluralisme i forståelsen av det gode i samfunnet, hvor noen forstår det gode som noe gitt, uforanderlig og utenfor en mulig rasjonell endring. Og at denne forståelsen har de samme implikasjonene i spørsmålet om individuell frihet, som å hevde at forståelsen av hva som er det gode for den enkelte er noe som er åpent for endring. På denne måten vil det være mulig både for kommunitarister og liberale å utvikle en overlappende konsensus om samvittighetsfrihet. En slik framgangsmåte kan så generaliseres til andre grunnleggende friheter, slik som foreningsfrihet, talefrihet, seksuell frihet og så videre. Jeg vil her framheve at overlappende konsensus ikke må forstås som et strategisk kompromiss. Overlappende konsensus er altså ikke et *modus vivendi*, som partene aksepterer kun fordi de ikke har makt til tvinge gjennom det de ønsker eller tror på. Men alle parter aksepterer prinsippene, som for eksempel prinsippet om samvittighetsfrihet, som moralsk legitime, selv om dette gjøres av forskjellige grunner, som appellerer til deres forskjellige forståelse av selvet. Og siden alle parter forstår prinsippene som legitime vil overenskomsten også være stabil, noe som gjør at overenskomsten ikke er avhengig av at det eksisterer en

spesiell maktbalanse mellom partene. Det vil si at hvis en part oppnår mer makt og innflytelse i samfunnet vil denne parten derfor ikke forsøke å bryte overenskomsten.

Hva med dem som har omfattende doktriner, som ikke kan gi sin tilslutning til Rawls' visjon om et rettferdig samfunn basert på rimelig samarbeid mellom frie og likeverdige innbyggere? Rawls beskriver et slikt syn som ufornuftig, i motsetning til det fornuftige, som består i å gi sin forpliktelse til en politisk liberal visjon av samfunnet.³⁶ Det kan være vanskelig å sette noen eksakt grense mot dem som stiller spørsmål ved den liberale forståelsen for hva som er en passende grense for "politiske handlinger" i samfunnet. Men i et eksempel nevner Rawls en diskusjon med en religiøs troende som insisterer på at sannheten i hennes omfattende doktrine består i at religiøs frelse til et helt folk er avhengig av at de tilpasser seg hennes forståelse av den guddommelige vilje, og at denne forståelsen av guddommelige vilje er så fundamental at den åpner opp for bruk av vold i samfunnet. Her er Rawls' standpunkt at "we may have no alternative but to deny this or to imply this denial (...)." (Rawls 1996:152) Den politisk liberale behøver her kun å hevde eksplisitt at en slik troende tar feil når en person benekter eksistensen av fornuftig pluralisme, ikke at vedkommendes omfattende doktrine er usann. Men, allikevel:

Of course, we do not believe the doctrine believers here assert, and this is shown in what we do. Even if we do not, say, hold some form of the doctrine of free religious faith that supports equal liberty of conscience, our actions nevertheless imply that we believe the concern for salvation does not require anything incompatible with that liberty. Still, we do not put forward more of our comprehensive view that we think needed or useful for the political aim of consensus. (ibid:153)

Dette impliserer at bevisbyrden ikke er verdifri når det gjelder doktriner som ikke vil akseptere de begrensninger Rawls pålegger offentlig fornuft. Jeg vil påstå at en styrke og et kjennetegn på politisk liberalisme slik den defineres av Rawls, er at den framstår som så tolerant at den har klart å utvide prinsippet om toleranse, og oppdaget en måte å forsvare politisk antiperfeksjonisme uten å påkalle kontroversielle verdibedømmelser om den relative verdien i konkurrerende omfattende doktriner, men derimot har klart å fjerne nødvendigheten av en slik verdibedømmelse. Rawls' krav om å avvise som ufornuftig de som fremmer omfattende doktriner som kommer i konflikt med prinsippene i politisk liberalisme, mener jeg

³⁶ Rawls anbefaler å være varsom og forsiktig før vi definerer en doktrine som ufornuftig, "otherwise our account runs the danger of being arbitrary and exclusive." (Rawls 1996:59) Ifølge Rawls kan ufornuftige doktriner ha to kjennetegn: A) "(...) there is a present or foreseeable threat of serious injury, political, economic, and moral, or even the destruction of the state." (ibid:354) og B) "(...) that the particular doctrine proposes to use the public's political power — a power in which all citizens have an equal share — forcibly to impose a view affecting constitutional essential about which many citizens as reasonable persons (...) are bound to differ uncompromisingly." (Rawls 2001:183)

må forstås som en uunngåelig erkjennelse av en rettferdig berettiget grense, som enhver politisk filosofi til sist må sette. Gitt mangfoldet av doktriner om hvordan samfunnet bør organiseres vil det ikke gi noen menig i å aspirere til en felles grunn for (absolutt) alle, men i forståelsen av *Justice as Fairness* som politisk begrep i et politisk liberalt samfunn forsøker Rawls å inkludere så mange som mulig.

I denne sammenheng vil jeg nevne Hans Skjervheims [1967] (1992) klassiske problem i *Det liberale dilemma*, hvor det sentrale spørsmålet er om det er mulig å styre utenom det liberale "overstandpunktet", slik at liberalisme ikke blir partikularisme i universell kamouflasjedrakt. En kjernesetning hos Skjervheim er at når liberale prinsipper blir satt absolutt, skjer det en forvandling til ikke-liberalitet. Skjervheim drøfter dette liberale problemet eller dilemmaet. Dersom liberalismen blir satt absolutt, det vil si når den blir det eneste prinsipp, kan den plutselig slå over i ikke-liberalitet. På denne måten har den liberale skjult sine verdistandpunkt under sin liberale kappe. Og når disse blir utfordret av andre, vil den liberale ikke forsvare seg med at han er uenig i standpunktet, fordi han selv har et annet substansielt standpunkt, men vil isteden påpeke at de andre utgjør en fare fordi de er ikke-liberale. Jeg vil hevde Rawls' styrke er at han klarer å komme forbi dette dilemmaet fordi han ikke forsøker å skjule de verdiene han presenterer i *Justice as Fairness*, noe som blant annet tydeliggjøres når han diskuterer forskjellige omfattende doktriner som kommer i konflikt med politisk liberalisme. Det at liberalismen har verdier er derfor en riktig påstand, men i Rawls' teori om et rettferdig samfunn er disse verdiene ikke skjulte.

I *Det liberale dilemma* hevder Skjervheim at et helt "tomt og verdifritt" liberalt standpunkt ikke er mulig og dersom noen allikevel reagerer som om det var det, blir de autoritære. Skjervheim viser at det vil kunne være lett for en liberaler, som oppdager standpunkter hos andre som kan oppfattes som ikke-liberale, istedenfor å gå inn i en reell debatt om disse verdiene og sammenligne dem med sine egne, isteden avviser den andre som intolerant. På den måten unngår samtidig den liberale å bli konfrontert med egne standpunkter, som uten diskusjon lett får hedersstemplet "liberale verdier". Men Rawls' rettferdighetsteori har et tydelig substansielt innhold og krever en reell debatt om konkrete standpunkter blant borgere i det han kaller offentlig fornuft.

For eksempel omtaler Skjervheim den klassiske liberale privatiseringsstrategien i religionsspørsmål, som baseres på at de offentlige institusjonene må være nøytrale i forhold til religion, og trosspørsmål derfor blir overlatt til borgernes private sfære. Skjervheims innvending her er at siden mange religiøse mennesker ikke ønsker at religion skal være en privatsak, men en av de kollektive institusjonene, så tar liberalismen et maktarrogant

standpunkt mot religion: ”Men korvidt religion er ei privatsak eller ikkje, er ikkje noko som er utvendig i høve til religionen, og nettopp i høve til dei som tek religionen mest alvorleg, er dette liberale prinsippet tvang når det vert realisert i praksis.” (ibid:195) Men, her er Skjervheims bruk av ordet tvang, et misbruk eller feilbruk. *Justice as Fairness* sikrer at de som deler et trosfellesskap på frivillig basis vil kunne møtes, istedenfor at de som resultat av tvang slutter opp om sine respektive religiøse trossamfunn. Og dette er den beste måten å garantere religionsfrihet på. Forkjempere for bestemte religioner som vil bruke staten for å fremme sin egen tro, nærmer seg isteden tvang ved å indirekte diskriminere andre trossamfunn og på den måten true deres religionsfrihet. Skjervheim hevder at når de liberale prinsippene blir sett på som absolutte, så blir de ikke-liberale, men i dette tilfellet vil det være mer riktig å si: Når de liberale prinsippene blir satt absolutt, blir de grunnleggende menneskerettighetene konstitusjonelt garantert. *Justice as Fairness* er en politisk rettferdighetsforståelse som krever konstitusjonell beskyttelse av de grunnleggende friheter, inkludert religionsfrihet.

5.2 OFFENTLIG FORNUFT

Jeg vil beskrive forskjellen mellom Rawls’ to mest kjente arbeider; *A Theory of Justice* fra 1971 og *Political Liberalism* fra 1993, slik: I den førstnevnte boken behandler Rawls spørsmålet om rettferdighet, mens han i den andre boken først og fremst behandler spørsmålet om legitimitet (Dreben i Freeman (ed.) 2003). Det vil si under hvilke betingelser den enkelte oppriktig vil akseptere en lov som legitim, selv når vedkommende mener denne loven er urettferdig. Rawls presiserer i *Political Liberalism* at det er uunngåelig at rasjonalitet og rasjonelle mennesker vil inneha forskjellige grunnleggende doktriner, ikke uunngåelig på grunn av en mangel i den menneskelige natur, men på grunn av den frie menneskelige fornuft, noe Rawls kaller: ”The Fact of Reasonable Pluralism”. Denne pluralismen må ikke sees på som en ulykke, men som: ”(...) the natural outcome of the activities of human reason under enduring free institutions. To see reasonable pluralism as a disaster is to see the exercise of reason under the conditions of freedom itself as a disaster.” (Rawls 1996:xxvi)

Den eneste måten et samfunn vil kunne opprettholde én bestemt doktrine vil være ved at staten benyttet makt for å undertrykke befolkningen. Rawls’ prosjekt blir å studere om det likevel er mulig at mennesker med forskjellige omfattende doktriner kan samles om en felles forståelse og enighet om betydningen av et konstitusjonelt demokratisk samfunn: ”Throughout, I have been concerned with a torturing question in the contemporary world,

namely: Can democracy and comprehensive doctrines, religious or nonreligious, be compatible? And if so, how?" (Rawls 1999b:611)

Rawls stiller dette spørsmålet på bakgrunn av erkjennelsen av at dersom samfunnet utelukkende skal kunne opprettholdes på bakgrunn av enighet om én bestemt doktrine vil dette kreve bruk av makt fra statens side. Men selv om det er et faktum ved moderne samfunn at mennesker har motstridende og konkurrerende omfattende doktriner, vil det allikevel være mulig for slike samfunn å være konstitusjonelle demokratier:

(...) a basic feature of democracy is the fact of reasonable pluralism — the fact that a plurality of conflicting reasonable comprehensive doctrines, religious, philosophical, and moral, is the normal result of its culture of free institutions. (ibid:573)

Og videre:

Citizens realize that they cannot reach agreement or even approach mutual understanding on the basis of their irreconcilable comprehensive doctrines. In view of this, they need to consider what kinds of reasons they may reasonably give one another when fundamental political questions are at stake. I propose that in public reason comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens. (ibid:574)

Begrepet offentlig fornuft og substansen i dette er derfor sentralt. Det Rawls hevder innebærer at om vi ønsker en koherent forståelse av et konstitusjonelt liberalt demokrati, vil det bety at når det gjelder grunnleggende og metafysiske spørsmål, som hva er sannhet og hvordan skal det rette og gode livet leves — vil ikke forsøk på å gi svar på slike spørsmål kunne være den styrende idé i samfunnet. Den må skiftes ut med en idé om det fornuftige, hvor det fornuftige ikke innebærer noe krav om sannhet. Det vil være den eneste mulighet for å komme fram til enighet blant mennesker som har konkurrerende omfattende doktriner og forskjellige forståelser av sannhet. Derfor understreker Rawls flere steder at: "(...) in public reason ideas of truth or right based on comprehensive doctrines are replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens." (ibid:607)

Det som er viktig for Rawls er at offentlig fornuft, som grunnleggende komponent i politisk liberalisme, er nøytral i forhold til de forskjellige omfattende doktrinene som finnes. Men disse omfattende doktrinene kan ikke være nøytrale i forhold til de doktrinene som er ufornuftige, men en fornuftig doktrine behøver absolutt ikke være en liberal omfattende doktrine. En fornuftig omfattende doktrine kan være irrasjonell, slik som Tertullians uttalelse: "Jeg tror fordi det er absurd." Det eneste krav som stilles til en omfattende doktrine for at den skal kunne karakteriseres som fornuftig er at den godtar innholdet i forståelsen av hva det vil si å være fornuftig, som finnes i politisk liberalisme. Det vil si at når en lov på en korrekt måte

er vedtatt i et liberalt konstitusjonelt demokrati er den gjeldende for alle, også for dem som har gode grunner til å være uenig i den vedtatte loven (Dreben i Freeman (ed.) 2003).

I *The Idea of Public Reason Revisited* fra 1997 (i Rawls 1999b) tar Rawls opp vanskelige spørsmål og problemer som her vil kunne oppstå, slik som spørsmålet om abort. Det vil kunne være et problem for dem som har en omfattende doktrine som hevder at selv om noe er legalt kan det være moralsk galt, samtidig som den enkelte moralsk og politisk er forpliktet til å adlyde loven. Dette spørsmålet om legitimitet er sentralt i politisk filosofi og i motsetning til statsvitenskap, som er opptatt av hvordan man skal få mennesker til å bli enige, er Rawls i sin politiske filosofi opptatt av hvordan man kan få mennesker til å bli enige av riktige grunner. Rawls' intensjon er å få til en overlappende konsensus blant forskjellige og motsetningfylte fornuftige omfattende doktriner, noe han hevder er mulig fordi hver av disse doktrinene på uavhengig grunnlag og på sin egen måte kan gi sin tilslutning til innholdet i politisk liberalisme. Ifølge Rawls finnes det tre bestemte egenskaper i en politisk forståelse av rettferdighet. For det første er det; "(...) a moral conception worked out for a specific subject, namely, the basic structure of a constitutional democratic regime." (Rawls 1988:52) For det andre vil det å akseptere en politisk forståelse av rettferdighet ikke kreve tilslutning til noen bestemte religiøse, filosofiske eller moralske doktriner, fordi; "(...) the political conception presents itself as a reasonable conception for the basic structure alone" (ibid.). Og for det tredje; "(...) it is formulated not in terms of any comprehensive doctrine but in terms of certain fundamental intuitive ideas viewed as latent in the public political culture of a democratic society." (ibid.) (En omfattende doktrine innbefatter derimot forklaringer og begrunnelser på alt som er verdifullt i et menneskeliv, og idealer om personlige dygder og karakteregenskaper, som skal være bestemmende på alle områder i den enkeltes liv, ikke kun politiske.)

Det første prinsippet henviser til et politisk begrep og en politisk forståelse, men ikke nødvendigvis en liberal forståelse, mens det andre prinsippet gir det uavhengige grunnlaget for å tilslutte seg denne forståelsen, og det siste prinsippet er det som gjør dem liberale. Disse tre prinsippene utgjør de grunnleggende kriterier som enhver liberal politisk forståelse må innholde (Dreben i Freeman (ed.) 2003).

En borger vil delta i offentlig fornuft når vedkommende reflekterer innenfor et rammeverk som vedkommende mener er det mest rimelige politiske rettferdighetsbegrepet, en oppfatning som uttrykker politiske verdier, som andre frie og likeverdige borgere med rimelighet kan forventes å gi sin tilslutning til. Rawls hevder at en måte å identifisere disse politiske prinsippene på er å vise at de i *Justice as Fairness* ville fått tilslutning i den

opprinnelige posisjon, men samtidig aksepterer han at andre vil finne andre måter å identifisere disse prinsippene på, som for dem vil kunne framstå som mer rimelige. Innholdet i offentlig fornuft er derfor gitt gjennom en gruppe av politiske rettferdighetsbegreper, og ikke gjennom noen bestemte. Rawls nevner videre at det er mange former for offentlig fornuft, spesifisert gjennom en gruppe av rimelige politiske rettigheter, av disse er *Justice as Fairness* en av mange. Men et kjennetegn ved de forskjellige formene for offentlig fornuft er gjensidighetskravet, som skal gjelde mellom frie og likeverdige, rimelige og rasjonelle borgere. Rawls beskriver også mer eksplisitt hva som karakteriserer de politiske prinsippene som skal gjelde for de grunnleggende strukturer i samfunnet og hva som skal til for at de kan kalles liberale:

First, a list of certain basic rights, liberties, and opportunities (such as those familiar from constitutional regimes);

Second, an assignment of special priority to those rights, liberties, and opportunities, especially with respect to the claims of the general good and perfectionist values; and

Third, measures ensuring for all citizens adequate all-purpose means to make effective use of their freedoms. (Rawls 1999b:581-582)

Det er dette som kjennetegner Rawls' tanke om politisk liberalisme. *Justice as Fairness* vil selvfølgelig tilfredsstillere disse kriteriene, men det vil også flere andre konkurrerende politiske oppfattelser.

Rawls' grunnleggende problem og spørsmål i boken *Political Liberalism* er hvordan man kan rettferdiggjøre samfunnets strukturer og hvordan lovene også kan bli legitime og forpliktende for dem som har forskjellige omfattende moralske doktriner, enten disse er liberale eller ikke. I essayet *The Idea of Public Reason Revisited* gir Rawls dette svaret:

To answer this question we say: Citizens are reasonable when, viewing one another as free and equal in a system of social cooperation over generations, they are prepared to offer one another fair terms of cooperation according to what they consider the most reasonable conception of political justice; and when they agree to act on those terms, even at the cost of their own interests in particular situations, provided that other citizens also accept those terms. The criterion of reciprocity requires that when those terms are proposed as the most reasonable terms of fair cooperation, those proposing them must also think it at least reasonable for others to accept them, as free and equal citizens, and not as dominated or manipulated, or under the pressure of an inferior political or social position. Citizens will, of course, differ as to which conceptions of political justice they think the most reasonable, but they will all agree that all are reasonable, even if barely so. (ibid: 578)

Borgerne i et samfunn vil ha forskjellige omfattende doktriner og forskjellig forståelse av innholdet i de politiske liberale prinsippene om rettferdighet. Men, som borgere i moderne samfunn vil de aller fleste kunne slutte seg til en forståelse som tilfredsstiller de tre prinsippene som skal gjelde for de grunnleggende strukturene i samfunnet og dermed innholdet i politisk liberalisme. I essayet *The Idea of Public Reason Revisited* strekker Rawls seg enda lenger enn han gjør i boken *Political Liberalism* når det gjelder å få flest mulig til å akseptere en overlappende enighet. I boken *Political Liberalism* snakker Rawls om at borgerne har forskjellige omfattende doktriner, men at de deler den samme politiske forståelsen, men i *The Idea of Public Reason Revisited* er det tilstrekkelig at de deler den samme gruppe (a family) av liberale prinsipper (Dreben i Freeman (ed.) 2003).³⁷

Stabilitet i samfunnet kan dermed oppnås når alle som har en omfattende doktrine, enten den er religiøs eller ikke-religiøs, blir enige om å akseptere (selv om det gjøres av forskjellige grunner) som et faktum at det vil eksistere forskjellige og uforenelige omfattende doktriner i samfunnet. I essayet *The Idea of Public Reason Revisited* gir Rawls et eksempel på en ikke-liberal omfattende doktrine, som aksepterer en slik posisjon, nemlig hvor den romersk-katolske kirken aksepterer som et moralsk gode — og ikke kun som et modus vivendi — at det finnes et religiøst mangfold i samfunnet:

A persecuting zeal has been the great curse of the Christian religion. It was shared by Luther and Calvin and the Protestant Reformers, and it was not radically changed in the Catholic Church until Vatican II. In the Council's Declaration on Religious Freedom — a *Dignitatis Humanae* — the Catholic Church committed itself to the principle of religious freedom as found in a constitutional democratic regime. It declared the ethical doctrine of religious freedom resting on the dignity of the human person; a political doctrine with respect to the limits of government in religious matters; a theological doctrine of the freedom of the church in its relations to the political and social world. All persons, whatever their faith, have the right of religious liberty on the same terms. (Rawls 1999b:603, fotnote 75)

Det innebærer at det ikke kan innføres en lov basert på en religiøs begrunnelse av typen: "Det er sant fordi min far har sagt det!" eller "Abort må forbys fordi Gud sier det er galt!" Religiøse standpunkter må derfor omdannes (som det også vanligvis gjøres i moderne samfunn) slik at de dekker kravene til offentlig fornuft. Et slikt eksempel gir Rawls når han henviser til kardinal Joseph Bernardin, tidligere erkebiskop i Chicago:

³⁷ Det innebærer at Rawls aksepterer at det finnes flere forståelser av politisk liberalisme, forståelser som kan innbefatte en rekke politiske partier, hvor den politiske teorien *Justice as Fairness* er én slik forståelse.

The idea of public order the Cardinal presents includes these three political values: public peace, essential protections of human rights, and the commonly accepted standards of moral behavior in a community of law. Further, he grants that not all moral imperatives are to be translated into prohibitive civil statutes and thinks it essential to the political and social order to protect human life and basic human rights. The denial of the right to abortion he hopes to justify on the basis of those three values. I don't of course assess his argument here, except to say it is clearly cast in some form of public reason. Whether it is itself reasonable or not, or more reasonable than the arguments on the other side, is another matter. As with any form of reasoning in public reason, the reasoning may be fallacious or mistaken. (ibid:606, footnote 82)

Som Rawls poengterer kan derfor en argumentasjon tilfredsstille kravene til offentlig fornuft, uten å nødvendigvis være gyldige eller korrekte, og at de sjeldent alene vil avgjøre politiske og sosiale spørsmål.³⁸

Liberal legitimitet krever at lovene i et samfunn må gis tilslutning ved hjelp av "political values of public reason". Denne ideen om offentlig fornuft ble allerede foreslått i den sosiale kontrakten slik den er framlagt av Rousseau og Kant, som baseres på at dersom lovene og konstitusjonen skal aksepteres av alle, må de også kunne rettferdiggjøres av alle — av grunner de kan akseptere. Det betyr at lovene kan rettferdiggjøres av noen argumenter hos katolikker, andre argumenter hos protestanter og jøder, og en fjerde type argumenter hos humanister. Men hos Rawls innebærer ideen om offentlig fornuft at alle skal kunne tilslutte seg og akseptere konstitusjonen og lovene, basert på aksept av at det er en permanent egenskap ved konstitusjonelle pluralistiske samfunn at det vil finnes et mangfold av omfattende livssyn. Offentlig fornuft forutsetter et samfunn som er forent av felles ideer og

³⁸ I *The Idea of Public Reason Revisited* (Rawls 1999b) gir Rawls et eksempel på hvordan det også innen islam vil kunne være mulig å komme fram til en overlappende enighet:

"An example of how a religion may do this is the following. Abdullahi Ahmed An-Na'im, in his book *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), pp. 52-57, introduces the idea of reconsidering the traditional interpretation of Shari'a, which for Muslims is divine law. For his interpretation to be accepted by Muslims, it must be presented as the correct and superior interpretation of Shari'a. The basic idea of An-Na'im's interpretation, following the late Sudanese author Ustadh Mahmoud Muhamed Taba, is that the traditional understanding of Shari'a has been based on the teachings of the later Medina period of Muhammad, whereas the teachings of the earlier Mecca period of Muhammad are the eternal and fundamental message of Islam. An-Na'im claims that the superior Mecca teachings and principles were rejected in favor of the more realistic and practical (in a seventh-century historical context) Medina teachings because society was not yet ready for their implementation. Now that historical conditions have changed, An-Na'im believes that Muslims should follow the earlier Mecca period in interpreting Shari'a. So interpreted, he says that Shari'a supports constitutional democracy (ibid., pp. 69-100).

In particular, the earlier Mecca interpretation of Shari'a supports equality of men and women, and complete freedom of choice in matters of faith and religion, both of which are in accordance with the constitutional principle of equality before the law. An-Na'im writes: "The Qur'an does not mention constitutionalism, but human rational thinking and experience have shown that constitutionalism is necessary for realizing the just and good society prescribed by the Qur'an. An Islamic justification and support for constitutionalism is important and relevant for Muslims. Non-Muslims may have their own secular or other justifications. As long as all are agreed on the principle and specific rules of constitutionalism, including complete equality and non-discrimination on grounds of gender or religion, each may have his or her own reasons for coming to that agreement." (ibid., p. 100) (Dette er ifølge Rawls et perfekt eksempel på overlappende konsensus.) (Rawls 1999b:590, footnote 46)

forståelse, men det betyr ikke at ethvert politisk samfunn, som deler en felles moralsk tro er ledet av offentlig fornuft. Selv om alle innbyggere i dagens Iran offentlig skulle bekrefte sin tilslutning til sharia, vil ikke det gjøre islamsk religiøs doktrine til en del av offentlig fornuft.³⁹ Offentlig fornuft må sees mot en bakgrunn av demokratiske institusjoner og forutsetter toleranse i forhold til religiøse, filosofiske og moralske livssyn. I tillegg henvender offentlig fornuft seg til personer som demokratiske borgere, og ikke i egenskap av økonomiske aktører eller som misjonærer for en spesiell religion eller andre omfattende doktriner om det gode. Borgere i demokratiske samfunn gir sin tilslutning til forskjellige filosofiske og religiøse doktriner og verdier, og det er på grunn av dette at ideen om offentlig fornuft behøves, nemlig for å regulere argumentasjonen og overveielserne som går for seg i det offentlige politiske liv. Offentlig fornuft, på samme måten som ideen om en politisk forståelse av rettferdighet og en overlappende konsensus, er et svar på realiteten om fornuftig pluralisme (Dreben i Freeman (ed.) 2003). Det å delta i offentlig fornuft vil derfor si:

A citizen engages in public reason, then, when he or she deliberates within a framework of what he or she sincerely regards as the most reasonable political conception of justice, a conception that expresses political values that others, as free and equal citizens might also reasonably be expected reasonably to endorse. (Rawls 1999b:581)

Å delta i offentlig fornuft er derfor ikke kun å resonnere i forhold til offentlige politiske verdier mens man tildeler dem verdier og vektlegger dem i forhold til hvilken betydning de har i ens personlige oppfatning av det gode. Som eksempel her kan nevnes spørsmålet om selvbestemt abort — en borger som på religiøst grunnlag tilskriver en absolutt verdi til den politiske verdien som består i respekt for alt (menneske)liv fra befruktningen, men som ikke vektlegger, eller vektlegger lite, andre relevante politiske verdier: Slik som kvinners rett til å avgjøre om hun skal få barn eller ikke, betydningen av kvinners status som likeverdige borgere i samfunnet og samfunnets interesse av en ordnet reproduksjon av sine borgere over tid. En borger som ikke også vektlegger slike verdier, deltar ikke i den offentlige debatt, men tolker de politiske verdier i offentlig fornuft på vilkår som knyttes til et omfattende livssyn. Det samme vil kunne sies om den som tilskriver kvinner en absolutt rett til selvbestemmelse og ingen vektlegging av betydningen av respekt også for ufødt liv.

³⁹ På et spørsmål om vi ubetinget må etterleve det majoriteten krever, er Rawls' svar nei. Rawls åpner opp for bruk av sivil ulydighet ved alvorlige krenkelser av det første rettferdighetsprinsippet og åpenbare brudd på prinsippet om rimelig likhet av muligheter (men ikke ved brudd på forskjellsprinsippet), og han gir denne definisjonen av sivil ulydighet: "(...) a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government." (Rawls 1999a:320)

5.3 OPPSUMMERING

I sine senere arbeider og i boken *Political Liberalism* erkjenner Rawls at det i et velordnet samfunn vil være mange fornuftige borgere som kan støtte rettferdighetsprinsippene i *Justice as Fairness*, men som ikke kan akseptere dens offentlige begrunnelse. Dette kan skyldes deres religiøse livssyn; for eksempel kan en liberal katolikk akseptere prinsippene i *Justice as Fairness*, men vil forstå dem som en naturlig lov og som en del av en guddommelig vilje. Dette ”problemet” vil være typisk for alle som aksepterer rettferdighetsprinsippene i *Justice as Fairness*, men som gjør det av grunner som kolliderer med kantiansk konstruktivisme. Det at det er mulig å gi sin tilslutning til rettferdighetsprinsippene fra en rekke omfattende doktriner, uavhengig av et felles grunnlag for å rettferdiggjøre prinsippene, vil kunne representere en trussel mot et stabilt sosialt system i samfunnet. Men Rawls antar at *Justice as Fairness* allikevel kan gjøre tjeneste som en samlende forståelse av rettferdighet og utgjøre en felles plattform for å rettferdiggjøre prinsippene, dersom bestemte egenskaper eller kjennetegn endres eller oppgis (Freeman i Freeman (ed.) 2003). Det Rawls gjør i *Political Liberalism* er blant annet å forlate det kantianske kongruensargumentet for stabilitet, det vil si kravet om at moralsk autonomi (eller egenverdien til det gode som utgjøres av rettferdigheten selv), som et av de viktigste goder i et velordnet samfunn. På bakgrunn av Rawls’ beskrivelse av det gode som et rasjonelt ønske, vil et slikt krav kunne framstå som usant for mange fornuftige borgere, ikke bare for liberale katolikker eller medlemmer av andre trossamfunn, men også for liberale utilitarister, perfeksjonister, pluralister og andre. For det andre oppgir også Rawls den omfattende konstruktivistiske posisjon, som sier at det ikke finnes noen moralsk orden atskilt fra praktisk fornuft, og at moralsk objektivitet og gyldigheten av rettferdiggjørelser kun kan forstås på bakgrunn av en korrekt bedømmelse fra et passende konstruert sosialt plassert utsiktspunkt. En slik forståelse (selv om den skulle være riktig) vil ikke få allmenn tilslutning, fordi den kommer i konflikt med andre forståelser om moralens grunnlag og gyldighet, forståelser som Rawls beskriver som ikke ufornuftige. Og for det tredje blir den kantianske forståelsen av en person som fri, fornuftig og rasjonell modifisert, den blir ikke lenger presentert som en omfattende doktrine, som baserer moralen på betingelsene til en moralsk aktør og evnene til praktisk fornuft. Men som ”(...) the idea of the person as having moral personality with the full capacity of moral agency is transformed into that of a citizen“, som vil si en ”political conception of the person”. (Rawls 1996:xliv) Og denne politiske forståelsen er ikke avhengig av en bestemt religiøs, moralsk eller filosofisk doktrine, men har sitt grunnlag innbygget i det demokratiske samfunn og dets kultur.

Det vil si at fornuftige borgere kan samarbeide med andre fornuftige borgere, som innehar forskjellige fornuftige doktriner, det vil si doktriner alle vil akseptere som fornuftige. Fornuftige borgere vil derfor ikke kun vise toleranse til andre doktriner, men vil også akseptere prinsippet om gjensidighet slik at de kan leve med prinsipper andre fornuftige borgere kan anerkjenne og innen et politisk system de kan gi sin tilslutning til. Det å være en fornuftig borger innebærer at man forholder seg til andre på en slik måte, — det er hva Rawls forstår med offentlig fornuft.

Et politisk liberalt samfunn slik Rawls forstår det involverer et ideal om gjensidig respekt og gjensidighet blant frie og likeverdige borgere, og en toleranse for et mangfold av fornuftige omfattende religiøse, moralske og filosofiske livssyn. I *Political Liberalism* viser Rawls hvordan dette er realistisk mulig i et samfunn som er rettferdig og stabilt av riktige grunner blant fornuftige og rasjonelle personer, som forstår seg selv som frie og likeverdige. For å gjennomføre dette introduserer altså Rawls tre hovedideer som reviderer og går lenger enn de begrunnelsene han gir i *A Theory of Justice*. Som nevnt gjelder det ideen om at rettferdighet må forstås som et politisk begrep, ideen om en overlappende konsensus av en slik politisk forståelse av rettferdighet blant fornuftige omfattende doktriner og ideen om offentlig fornuft.

En politisk forståelse av rettferdighet vil si at den ikke er basert på premisser knyttet til metafysiske-, epistemologiske- eller bestemte moralforståelser. I *Political Liberalism* rekonstruerer og tydeliggjør Rawls *Justice as Fairness* som et politisk begrep, som forholder seg metafysisk, epistemologisk og moralsk nøytralt. Tanken om at en politisk forståelse av rettferdighet kan fristilles fra omfattende filosofiske, moralske og religiøse doktriner, baseres på Rawls' antagelse om at noen bestemte ideer og prinsipper er dypt forankret blant borgere i konstitusjonelle demokratier, og at denne forståelsen deles uavhengig av den enkeltes oppfatning av det gode. Denne erkjennelsen av politisk rettferdighet er derfor annerledes enn den rettferdighetsforståelsen Rawls argumenter for i *A Theory of Justice*, fordi den innbefatter en kantiansk tolkning i begrunnelsen for det gode med rettferdighet.

Begrepet overlappende enighet har å gjøre med det argumentative grunnlaget for en politisk forståelse av rettferdighet. I utviklingen av dette begrepet forsøker ikke Rawls å få med premisser eller prinsipper fra fornuftige omfattende doktriner, men han utvikler dette begrepet fra de ideene som ligger implisitt i den demokratiske kultur. Ved hjelp av begrepet overlappende konsensus beskriver Rawls hvordan en politisk forståelse av rettferdighet kan være stabilt i møtet med fornuftig pluralisme. For eksempel vil en kantianer akseptere den politiske forståelsen av rettferdighet på grunnlag av autonomi, en fornuftig utilitarist vil kunne

bekreftede en liberal forståelse hvis vedkommende tror at dette indirekte vil fremme samlet nytte og en fornuftig katolikk vil kunne tilslutte seg den politiske forståelsen med den grunn at dette uttrykker Guds naturlige lov. Overlappende konsensus innebærer en todelt begrunnelse for en liberal politisk forståelse: Først er det en antagelse om at fornuftige borgere kan forstå og akseptere begrunnelsen for en politisk forståelse slik det uttrykkes i offentlig fornuft, det vil si de grunnene og ideene som er implisitt i den demokratiske politiske kultur. For det andre en antagelse om at fornuftige borgere kan akseptere en politisk forståelse basert på ikke-offentlig grunner, som stammer fra deres forskjellige omfattende livssyn. Den politiske forståelsen vil være forenlig med hver enkelt fornuftige borgers selvforståelse som moralsk aktør og passe sammen med andre moralske, religiøse og filosofiske ideer og verdier, som konstituerer den enkeltes omfattende livssyn. Dersom disse to antagelsene er korrekte og finnes i et velordnet samfunn vil det være etablert en overlappende konsensus som et politisk begrep om rettferdighet, hvor resultatet er et stabilt samfunn over generasjoner.

6.0 AVSLUTNING

Våre moderne samfunn kjennetegnes ved et mangfold av omfattende moralske, religiøse og filosofiske livssyn, og et kulturelt mangfold blant borgere med forskjellige etniske bakgrunner. I Rawls' senere arbeider forholder han seg til denne virkeligheten, allikevel ser jeg en grunnleggende kontinuitet mellom *A Theory of Justice* og disse arbeidene slik han legger dem fram i *Political Liberalism*, hvor mye av det som uttales eksplisitt i *Political Liberalism* er ideer som ligger implisitt i *A Theory of Justice*. Dagens kulturelle og livssynsmessige mangfold, også i vårt eget land, krever en framgangsmåte eller prosedyre, som vil sikre et rettferdig samfunn, basert på sosialt samhold og langsiktig stabilitet. Jeg vil påstå at Rawls har gitt oss gode argumenter for hvordan *Justice as Fairness*, som politisk teori, kan klare denne oppgaven ved å gi forslag på mekanismer, som gjør at dette kan framstå som en realistisk mulighet. Ved hjelp av overlappende konsensus beskriver Rawls hvordan en politisk forståelse av rettferdighet kan fungere stabiliserende i møtet med fornuftig pluralisme. Begreper som bred reflektert likevekt, overlappende konsensus og offentlig fornuft er i den sammenheng viktige.

Jeg vil framheve noen viktige aspekter i Rawls' teori, for det første at han på en elegant måte fremmer tanken og betydningen av autonomi uten å grunngi dette i en omfattende doktrine. Dersom *Justice as Fairness* gjennomføres i et velordnet samfunn, vil autonomi bli realisert basert på en politisk forståelse av rettferdighet. For det andre har han klart "å komme forbi" *det liberale dilemma* slik dette presenteres av Skjervheim, fordi verdiene i den politiske teorien *Justice as Fairness* ikke forsøkes holdt skjult, men ved å gi disse verdiene et tydelig innhold. I tillegg har Rawls klart å kombinere livssynsmangfold og flerkulturproblematikken med tradisjonelle spørsmål angående fordelingsrettferdighet.

Når man studerer Rawls' arbeider fra slutten av 1970-årene fram til begynnelsen på det 21. århundret ser man at det er blitt tydeligere at han mener USAs institusjoner ikke er i samsvar med rettferdighetsprinsippene han presenterte i *A Theory of Justice* (Føllesdal i Rawls 2002). Dette skyldes dels at USA har fjernet seg fra disse over tid og dels at politiske partier tillates å bruke private ressurser i valgkampen slik at de fattiges realverdi av de politiske rettighetene reduseres. Rawls' forslag i essayet *The Idea of Public Reason Revisited* er derfor at det offentlige skal finansiere utgiftene ved valg:

Immediate implications (...) are the public financing of elections, and the providing for public occasions of orderly and serious discussion of fundamental questions and issues of public polity. Public deliberation must be made possible, recognized as a basic feature of democracy, and set free from the curse of money. Otherwise politics is dominated by corporate and other

organized interests who through large contributions to campaigns distort if not preclude public discussion and deliberation. (Rawls 1999b:580)

Rawls' skepsis til at kapital akkumuleres på få personer kan tydelig sees når han analyserer forskjellige samfunnssystemer (Rawls 2001). Han skiller mellom fem typer regimer betraktet som komplette samfunnssystemer, med tilhørende politiske, økonomiske og sosiale institusjoner: (a) laissez-faire-kapitalisme, (b) velferdsstats-kapitalisme, (c) statssosialisme med kommandoøkonomi, (d) eierskapsdemokrati og (e) liberal (demokratisk) sosialisme. Rawls forkaster de tre første regimetyperne fordi hver av dem bryter med rettferdighetsprinsippene på minst én måte. Det vil si at han også forkaster den kapitalistiske velferdsstaten, noe som begrunnes med at et slikt system tillater svært store ulikheter i eierskapet til produksjonsmidlene. Kontrollen av økonomien og mye av det politiske livet havner dermed i hendene på et lite antall personer. En slik monopolisering av produksjonsmidlene til en meget liten klasse, vil ha som konsekvens at realverdien av de politiske rettighetene for mange vil bli redusert.⁴⁰ Det blir derfor stående igjen to typer regimer hvor begges ideelle beskrivelser består av ordninger som vil kunne tilfredsstille de to rettferdighetsprinsippene i *A Theory of Justice*, nemlig et eierskapsdemokrati eller et liberalt sosialistisk regime. Når det gjelder å velge mellom disse to skriver Rawls i forordet til 1999-utgaven av *A Theory of Justice*:

The mention (...) of a liberal socialist regime prompts me to add that justice as fairness leaves open the question whether its principles are best realized by some form of property-owning democracy or by a liberal socialist regime. This question is left to be settled by historical conditions and the traditions, institutions, and social forces of each country. (Rawls 1999a:xv-xvi)

I *Political Liberalism* beskriver Rawls teorien *Justice as Fairness* "as either left liberal or social democratic" og i en fotnote i forordet til 1999-utgaven av *A Theory of Justice* skriver han angående prinsippet om "fair equality of opportunity" og "the difference principle": "It is these two principles, and particularly the difference principle, which give justice as fairness its liberal or social democratic character." (Rawls 1999a:xii, fotnote 1)

⁴⁰ I sine senere arbeider framhevet også Rawls betydningen av helsestell på et grunnleggende nivå for alle: "(...) as already emphasized, provision for medical care, as with primary goods generally, is to meet the needs and requirements of citizens as free and equal. Such care falls under the general means necessary to underwrite fair equality of opportunity and our capacity to take advantage of our basic rights and liberties, and thus to be normal and fully cooperating members of society over a complete life." (Rawls 2001:174) Dette er også et punkt hvor Rawls mener USA har sviktet. (Newsweek 26.03.07:35, beskriver situasjonen i USA slik: "The United States is the only developed democracy without a universal guarantee of health care, leaving about 45 million Americans uninsured (and as many again undertreated).")

Jeg slutter meg til Svante Nordin når han hevder at Rawls' rettferdighetsbegrep langt på vei faller sammen med en sosialdemokratisk idé om velferdsstaten, men at den også inneholder mer spesifiserte liberale bidrag. En slik finnes i ideen om grunnleggende rettigheter som ikke får krenkes og tanken om at det i samfunnet må finnes muligheter for at individuelle livsprosjekter kan virkeliggjøres (Nordin 1999). Når man studerer Rawls er det viktig å forstå innholdet i begreper som "social democracy" og "liberal equality". Jeg mener en rimelig forståelse av begge disse begrepene rett og slett er at de er forskjellige termer for de samme grunnleggende ideer, og der hvor europeiske tenkere vanligvis benytter den første termen, benytter nordamerikanske teoretikere den siste (Kymlicka [1990b]2002).

Rawls' prinsipper angående fordeling av ressurser uttrykker på en tydelig og klar måte hva som er en vanlig forståelse blant mange sosialdemokratiske partier i Europa, hvor flere eksplisitt har henvist til Rawls i utviklingen og forsvaret av sine partiprogram (Føllesdal 2001). Men at mye av den politiske uenigheten er knyttet til forståelsen av hvem de minst begunstigede i samfunnet er, og hvilke sosiale ordninger og ulikheter som er nødvendige for å bedre deres situasjon. Styrken til de rettferdighetsprinsippene Rawls benytter er nettopp at de høyner presisjonsnivået på slike spørsmål, og forsøker å få det til uten å trekke inn religiøse, filosofiske og moralske premisser. Reflektert likevekt og overlappende konsensus er forslag til hvordan verdier og normative bedømmelser kan rettferdiggjøres i et samfunn som består av et mangfold av religiøse, moralske og filosofiske livssyn.

Her vil jeg også understreke at det som er viktig ut fra Rawls' posisjon, er at han anerkjenner betydningen av "communal goods", men han benekter at en slik forståelse har noen legitim betydning som basis i et "politisk rike" i moderne samfunn:

(...) justice as fairness does indeed abandon the ideal of political community if by that ideal is meant a political society united on one (partially or fully) comprehensive religious, philosophical or moral doctrine. That conception of social unity is excluded by the fact of reasonable pluralism; it is no longer a political possibility for those who accept the constraints of liberty and toleration of democratic institutions. (Rawls 1996:201)

Et viktig punkt i forståelsen av Rawls består i å få tak i hva han legger i begrepet liberal og liberalisme. Ordet "liberalisme" oppfattes og betyr forskjellige ting for forskjellige mennesker. I Europa benyttes ofte uttrykket av den politiske venstresiden for å karakterisere høyresidens tro på markedskreftene og for ikke å ta tilstrekkelig hensyn til verdier som likhet og sosial rettferdighet. I USA benyttes uttrykket av den politiske høyresiden i beskrivelsen av venstresidens "overdrevne" tro på offentlig regulering og inngripen i individuell frihet og initiativ. Begge disse retningene har en historisk felles bakgrunn i en bred tradisjon av

liberalisme som en politisk bevegelse, både knyttet til felles ideer og ideer hvor det er stor uenighet. De fleste argumentene som brukes i moderne samfunn går tilbake til forskjellige grener av denne tradisjonen. De historiske personene knyttet til denne tradisjonen er særlig Locke, Rousseau, Constant, Kant, Mill, og har i forrige århundre blant annet innbefattet Dewey, Orwell, Hayek, Aron, Hart og Berlin (Nagel i Freeman (ed.) 2003). Rawls har en spesiell plass i denne situasjonen fordi han har utforsket og utviklet denne filosofiske tradisjonen til en dybde som savner sidestykke og endret forståelsen av politisk teori, hvor resultatet er kjennetegnet av at han har forsvart et sterkt egalitært syn, et syn som bryter med mange andre som hører til denne tradisjonen (for eksempel er Hayek en forkjemper for nattvektersstaten og blir benyttet av Nozick i kritikken av Rawls' rettferdighetsteori). Men det interessante her er at Rawls understreker at han kun har fulgt de grunnleggende ideene i den liberale tradisjonen til deres logiske konklusjon.

Den politiske teorien *Justice as Fairness* muliggjør at vi alle kan forfølge det som er viktig for oss i våre liv, noe som også innebærer mulighet til å revurdere det som har betydning for oss: "On the road to Damascus Saul of Tarsus becomes Paul the Apostle." (Rawls 2001:23) Det vil si at selv om vi radikalt skulle endre våre omfattende mål i livet, vil vi allikevel kunne gi vår tilslutning til en overlappende konsensus slik dette begrepet forstås i politisk liberalisme. Det at staten ikke støtter én bestemt oppfatning av det gode livet, men isteden legger til rette for at alle skal ha mulighet å søke det gode for den enkelte må vi se som noe positivt i et moderne pluralistisk og flerkulturelt samfunn. Det innebærer også en realistisk mulighet for tilslutning til et stabilt samfunn over generasjoner, et samfunn som borgerne kan gi sin tilslutning til, på bakgrunn av det Rawls kaller riktige grunner. Altså at vi uavhengig av våre personlige omfattende livssyn kan gi vår tilslutning til de prinsippene og ideene som finnes i et rettferdig samfunn. Overlappende konsensus i et velordnet samfunn vil bety at mennesker vil kunne gi sin tilslutning til rettferdighetsprinsippene av mange forskjellige grunner. Fornuftig pluralisme innebærer at det som motiverer borgerne til å etterleve disse offentlige rettferdighetsprinsippene ikke først og fremst (nødvendigvis) er et ønske om autonomi eller det iboende gode i rettferdigheten selv (selv om mange også vil handle rettferdig av den grunn), men på grunn av de mange verdiene som er implisitt i forskjellige omfattende doktriner som borgere innehar i et velordnet samfunn. Derfor er det viktig at staten respekterer den enkeltes oppfatning av hva et godt liv er og den mangfoldige forståelsen av det gode livet: "The scholar who values a life of contemplation has such a conception; so does the television-watching, beer-drinking citizen who is fond of saying 'This is life', though he has thought less about the issue and is less able to describe or defend his

conception.” (Dworkin 1985:191) For dersom staten skulle legge til rette for å fremme én bestemt oppfatning av det gode livet vil det bryte med prinsippet om at alle borgere må behandles med lik omtanke/omsorg og respekt.

En indikasjon på betydningen av en politisk teori er å se på styrken og omfanget av kritikk som rettes mot den, og behovet hos opponentene til å markere sin uenighet eller sin plassering i forhold til teorien. Rawls’ politiske filosofi har måttet tåle uforsonlige angrep fra mange kanter, noe som skyldes at hans rettferdighetsteori inneholder tydelig substans. Det politiske synet Rawls presenterer er kontroversielt, og representerer ikke hovedretningen i den offentlige meningen blant liberale i dagens USA. Det Rawls har gjort er å kombinere de sterke prinsippene om sosial og økonomisk likhet knyttet til europeisk sosialisme med de like sterke prinsippene i pluralistisk toleranse og personlig frihet knyttet til amerikansk liberalisme, og han har gjort det i en teori som fører dem sammen til en felles plattform. Resultatet er at Rawls’ politiske filosofi er nærmere europeisk sosialdemokrati, enn noen av dagens hovedretninger i amerikansk politikk (Nagel i Freeman (ed.) 2003).

Til tross for at USA og andre moderne samfunn har forflyttet seg lenger vekk fra rettferdighetsprinsippene, slik Rawls presenterte dem i *A Theory of Justice* i 1971, har Rawls’ ideer beholdt sin styrke og relevans i debatter om hvordan et politisk rettferdig samfunn bør konstrueres og utformes. Selv om det i dag ikke er allmenn tilslutning til et politisk rettferdig samfunn — slik dette samfunnet presenteres av Rawls — viser allikevel Rawls’ politiske filosofi at det er mulig å framvise moralsk tyngde og moralsk klarhet, selv om en allmenn tilslutning til denne i dag er usikkert. Allikevel vil jeg påstå Rawls har gitt oss solide argumenter for hvordan et rettferdig samfunn kan konstrueres og hvordan en overlappende konsensus til en slik politisk teori kan få allmenn tilslutning, også i et flerkulturelt samfunn hvor borgerne har forskjellige omfattende livssyn. Derfor er Rawls’ politiske filosofi viktig.

I en debatt om et rettferdig samfunn, vil det, av og til, kunne dukke opp et grunnleggende spørsmål om hvorfor vi overhodet skal engasjere oss i rettferdighet og et rettferdig samfunn. Og når vi studerer rettferdighetsteorien, *Justice as Fairness*, vil et mulig spørsmål kunne være hvorfor vi skulle akseptere prinsippene som velges i den *opprinnelige posisjon*? Jeg vil avslutte med Rawls’ svar på dette spørsmålet:

Finally, we may remind ourselves that the hypothetical nature of the original position invites the question: why should we take any interest in it, moral or otherwise? Recall the answer: the conditions embodied in the description of this situation are ones that we do in fact accept. Or if we do not, then we can be persuaded to do so by philosophical considerations of the sort occasionally introduced. Each aspect of the original position can be given a supporting explanation. Thus what we are doing is to combine into one conception the totality of

conditions that we are ready upon due reflection to recognize as reasonable in our conduct with regard to one another. Once we grasp this conception, we can at any time look at the social world from the required point of view. It suffices to reason in certain ways and to follow the conclusions reached. This standpoint is also objective and expresses our autonomy. Without conflating all persons into one but recognizing them as distinct and separate, it enables us to be impartial, even between persons who are not contemporaries but who belong to many generations. (Rawls 1999a:514)

Og Rawls fortsetter slik:

Thus to see our place in society from the perspective of this position is to see it *sub specie aeternitatis*: it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view.⁴¹ The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world. And having done so, they can, whatever their generation, bring together into one scheme all individual perspectives and arrive together at regulative principles that can be affirmed by everyone as he lives by them, each from his own standpoint. Purity of heart, if one could attain it, would be to see clearly and to act with grace and self-command from this point of view. (ibid.)

⁴¹ Dersom det å se samfunnet ut fra perspektivet i den *opprinnelige posisjon* er å se den ”sub specie aeternitatis”, og det kombineres med å forstå *Justice as Fairness* som en teori basert på rasjonelle valg (slik det var lett å tolke rasjonalitet i originalutgaven av *A Theory of Justice*), vil det kunne implisere en ahistorisk forståelse av menneskelig rasjonalitet og den menneskelige natur. Men i *Political Liberalism* klargjør Rawls at *Justice as Fairness* er det intellektuelle uttrykket i den offentlige politiske kultur i konstitusjonelle demokratier og kun er anvendbar i den politiske sfæren i slike demokratier.

LITTERATUR

- Arneson, Richard (1990) Primary Goods Reconsidered. *Nous* 24:429-54.
- Avineri, Shlomo (1980) *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barry, Brian (1989) *Theories of Justice*. Harvester: Wheatsheaf.
- Beauchamp, Tom L. (1991) *Philosophical Ethics — An Introduction to Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Blocker, H.Gene and Elizabeth H. Smith (eds.) (1982) *John Rawls' Theory of Social Justice — An Introduction*. Ohio: University Press.
- Brown, Alan (1986) *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*. Harmondworth: Penguin.
- Champbell, Tom (1988) *Justice*. London: Macmillan.
- Corlett, J. Angelo (1991) *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*. Hampshire: MacMillan Academic and Professional Ltd.
- Craig, Edward (ed.) (2005) *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge.
- Daniels, Norman (ed.) [1975] (1989) *Reading Rawls; Critical Studies of A Theory of Justice*. New York: Basic Books.
- Daniels, Norman (1979) Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. New York: *Journal of Philosophy* 76:256-82.
- Dworkin, Ronald (1977) *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Dworkin, Ronald (1983) In Defence of Equality. *Social Philosophy and Policy*, 1/1:24-40.
- Dworkin, Ronald (1985) *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Engelstad, F., C. Greness, R. Kalleberg og R. Malnes (1996) *Samfunnsfagenes framvekst*. Oslo: Gyldendal.
- Farrelly, Colin (2004) *An Introduction to Contemporary Political Theory*. London: Sage Publications.
- Feiring, Eli (1982) *Rettferdig fordeling — en analyse av debatten om sosial rettferdighet*. Oslo: Hovedoppgave i statsvitenskap, UiO.
- Feiring, Eli (1999) *Er noen fordelingsprinsipper mer rettferdige enn andre?* Oslo: Fafo-rapport nr. 16, 1999.

- Freeman, Samuel (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.
- Føllesdal, Andreas (2001) 'Når likeverd utfordrer ulikheten.' Oslo: Aftenposten, morgen, 21.02.01.
- Goodin, Robert E. & Phillip Pettit (eds.) (1997) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Graham, Paul (2007) *Rawls*. Oxford: Oneworld Publications.
- Hare, Richard M. (1981) *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press.
- Harsanyi, John C. (1975) Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory. *American Political Science Review* 69:594-606.
- Hegel, Georg W. F. [1821] (1978) *The Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel [1785] (1998) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel [1795] (2002) *Den Evige Fred*. Oslo: Aschehaug.
- Kukathas, Chandran & Philip Pettit (1990) *Rawls A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Kymlica, Will (1988) Liberalism and Communitarisme. *Canadian Journal of Philosophy*, 18:181-204.
- Kymlica, Will (1990a) Two Theories of Justice. *Inquiry*, vol 33, no. 1, 1990.
- Kymlica, Will [1990b] (2002) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, Alisdair (1981) *After Virtue: A Study of Moral Theory*. London: Duckworth.
- MacIntyre, Alisdair (1988) *Who's Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Mackinnon, Catherine (1987) *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Mackinnon, Catherine (1994) *Only Words*. New York: Harper Collins.
- Mishra, Ramesh (1986) *Samhelle och socialpolitik*. Stockholm: Raben & Sjögren.

- Mouritsen, Per (1996) Det politiske fællesskab: liberalismen og dens kritikere. Århus: *Politica* nr 2, 1996.
- Nordin, Svante (1999) *Det politiska tänkandets historia*. Lund: Studentlitteratur.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nozick, Robert (1989) *Examined Life. Philosophical Meditations*. New York: Simon & Schuster.
- O'Neill, Onora (1996) *Towards justice and virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul, Jeffrey (1981) *Reading Nozick*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Peffer, Rodney (1990) *Marxism, Morality and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Perleman, Chaim (1963) *The Idea of Justice and the Problem of Argument*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Plant, Raymond (1973) *Hegel*. London: Allen and Unwin.
- Pogge, Thomas (2007) *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.
- Poulsen, Jørgen (1996) Det politiske filosofis landskab. Århus: *Politica* nr 2, 1996.
- Raphael, David D. (1990) *Problems of Political Philosophy*. London: Houndesmill.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John (1974) Concepts of Distributional Equity. Some Reasons for the Maximin Criterion. *American Economic Review* 64:141-6.
- Rawls, John (1975) A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review*, february 1975.
- Rawls, John (1978) The Basic Structure as Subject. I A. Goldman and J. Kim (eds), *Values and Morals*, Boston: Reidel 47–41.
- Rawls, John (1980) Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, vol LXXVII, no 9, 1980.
- Rawls, John (1982) Social Unity and Primary Goods. I Sen and Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press 1982:159-186.
- Rawls, John (1985) Justice as Fairness; Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, vol 14, no 3, 1985.

- Rawls, John (1987) The Idea of Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, vol 7, no 1, 1987.
- Rawls, John (1988) The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy and Public Affairs*, 17:251-276.
- Rawls, John (1989) The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law Review* 64:233-55.
- Rawls, John [1993] (1996) *Political Liberalism*. New York: Colombia University Press.
- Rawls, John (1999a) *A Theory of Justice. Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999b) *Collected Papers*. (ed. Samuel Freeman) Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John (1999c) *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001) *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John (2002) *Rettferdighet som rimelighet. En reformulering*. Oslo: Pax Forlag.
- Rawls, John (2006) *Folkenes Lov og En reformulering av ideen om offentlig fornuft*. Oslo: Libro Forlag.
- Richardson, Henry S and Paul J. Weithman (eds.) (1999) *The Philosophy of Rawls*. New York & London: Garland, Volumes 1-5.
- Rothstein, Bo (1994) *Vad bør staten göra*. Stockholm: SNS forlag.
- Sandel, Michael [1982] (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1984) 'Morality and the Liberal Ideal.' *New Republic*, 7 may 1984.
- Sen, Amartya and Bernard Williams (eds.) (1982) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Skjervheim, Hans [1967] (1992) Det liberale dilemma. I *Filosofi og dømmekraft*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Taylor, Charles (1979) *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

- Taylor, Charles (1985) *Philosophy and the Human Sciences. I Philosophical Papers ii*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tersman, Folke (1993) *Reflective Equilibrium*. Stockholm: Stockholm Studies in Philosophy, 14.
- Thomas, Geoffrey (2000) *Introduction to Political Philosophy*. London: Duckworth.
- Thommessen, Bjørn og Jon Wetlesen (1996) *Etisk tenkning*. Oslo: Gyldendal.
- Waltzer, Michael (1983) *Spheres of Justice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Weber, Max (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wetlesen, Jon (1987) *Forelesninger over etikkens historie*. Oslo: Institutt for filosofi, UiO.